

منهج البحث في الأوساط
لدى
المُتَشْرِقِينَ وعلماء الغرب

إعداد
محمد البشير مغالي

١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م

③ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ١٤٢٢هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

مفلي، محمد البشير

مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب
- الرياض.

٤٧٧ ص؛ ٢٤×١٧ سم (رسائل جامعية؛ ٢)

ردمك: ٨٣-٥-٧٢٦-٩٩٦٠

١- الاستشراق والمستشرقون- طرق البحث أ- العنوان ب- السلسلة

٢٢/٠٦٦٩

ديوي ٣٠١، ٢٩٥

رقم الإيداع: ٢٢/٠٦٦٩

ردمك: ٨٣-٥-٧٢٦-٩٩٦٠

الطبعة الأولى

١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م

أصل هذا الكتاب رسالة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الاستشرافية والإسلاميات
بجامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية بالجزائر عام ١٩٩٠م.

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

ص . ب ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣

هاتف: ٤٦٥٢٢٥٥ فاكس ٤٦٥٩٩٩٣

المحتويات

٧ المقدمة
٢٧ الباب الأول : مفاهيم
٢٩ الفصل الأول: لمحة تاريخية عن الاستشراق
٦٥ الفصل الثاني: علماء الغرب والإسلاميات
٧٩ الفصل الثالث: تعريف المناهج
٩٣ الباب الثاني : المنهج التهجيني
٩٥ الفصل الأول: فرضية التأثير والاقتراس
١٠٩ الفصل الثاني: المؤثرات اليهودية والمسيحية
١٣١ الفصل الثالث: المؤثرات الجاهلية
١٥٥ الباب الثالث : المنهج المادي في فهم الإسلاميات
١٥٧ الفصل الأول: التفسير الماركسي للإسلاميات
١٩٣ الفصل الثاني: المنهج السيكلولوجي في الإسلاميات
٢٢٣ الفصل الثالث: منهج المدرسة السوسيولوجية في الإسلاميات
٢٤٧ الفصل الرابع: منهج الدراسات التاريخية في الإسلاميات
٢٧٩ الباب الرابع : المنهج الجدلي
٢٨١ الفصل الأول: التشكيك في ظاهرة الوحي
٣١٧ الفصل الثاني: التشكيك في ظاهرة النبوة
٣٣٧ الفصل الثالث: التشكيك في أصالة الحديث الشريف
٣٦٩ الباب الخامس : منهج التمجيد
٣٧١ الفصل الأول: الاتجاهات القريظي أو الأبولوجيا
٣٨٥ الفصل الثاني: منهج المنصفين

٤٠١ الفصل الثالث : منهج المغالطين
٤٢١ الخاتمة
٤٣١ المصادر والمراجع
٤٥٣ الكشافات العامة

مقدمة

المنهج مسلك عقلي في تنظيم المعارف الإنسانية بهدف إدراك الحقائق، ولطالما ارتبطت هذه الأخيرة بالأسلوب الموصل إلى اكتشافها وبالطريقة المؤدية إلى بلوغها، أكثر من ارتباطها بقوة النبوغ ومدى حجم العلوم والقدرة العلمية. فالمنهج، بهذا الاعتبار، مسؤول إذن عن نهضة الأمم وركودها، وإليه يعزى تقدمها وتخلفها.

وفي التاريخ أمثلة كثيرة تؤكد إن الإقلاص الحضاري رهن بفعاليات منهج صحيح، كالذي جاء به الإسلام فحول به الأميين إلى فقهاء، والجاهليين إلى دعاة، والرعاة الأجلاف إلى قادة هداة، وقفار الجزيرة العربية إلى مدنيات زاهرة.

أو كالذي أوقع أوروبا زهاء ألف سنة في دياجير القرون الوسطى بسبب المنهج الأرسطي بالدرجة الأولى.

لهذا، وبالنظر إلى الأهمية الخطيرة التي تحتلها المناهج في تقويم النظرة إلى الأشياء أو تخطيطها، ولكون الاستشراق عملية معقدة ومنظورا غريبا مشكلا، يدرس الإسلام وقضاياها من واجهات متعددة ومناهج مختلفة لا تملك إلا أن تقرر نتائج وأحكاما متباينة لموضوع واحد، يحق للمرء أن يتساءل عن ماهية السبل التي يسلكها الاستشراق في تعرف الإسلام ليعمد بعد ذلك إلى تعريفه؟ وهل هي تضاهي مناهج الرؤية والتحليل التي يلتزمها علماء المسلمين؟

أم إنها تحمل ميسم الغرب وخصائصه؟ وفي هذه الحالة، هل كانت المناهج التي يترسمها في مقارنة الإسلام واكتناحه، هي المناهج ذاتها التي كان يعتمد عليها في نهضته والتي أفضت إلى تقدمه العلمي؟

أم إنه يلجأ إلى أساليب أخرى، هي من التنوع والالتواء، بل ومن المغالطة والانتقاص والاحتواء، ما أخر علمية الاستشراق وسوّغ قيام هذا البحث. وإذا كان الأمر كذلك، فما تفسير هذا الانعطاف وما السر في العدول، في الاتجاهات المنهجية؟

وهل مرد ذلك إلى اختلاف في طبيعة الموضوعات: فالتقدم يخص الغرب، وأما الإسلام، وإن كان يندرج في إطار اهتماماته التقليدية، إلا أنه يتعلق بالمسلمين؟

فما هي إذن الدوافع إلى ذلك والأهداف ياترى؟ إن دينا أنشأ المناخ العلمي، ودعا إلى الاحتكام إلى العقل، وشيّد حضارة إنسانية، وأقام دولة الحق والعدل، واستعلى على جميع العنصريّات، وورق في الإنسان الاعتبار المعنوية، وجعل التقوى ميزان التفاضل بين الناس، لهو جدير بأن يصنّف على حدة، وخلق أن يفرد في البحث العلمي بمنهج خاص متميّز، يغاير تلك المناهج التي تعالج بها الأديان الأخرى التي شابها التحريف ورافقها الوضع، أو التي جاءت نتاج اختلاف الإنسان، أو كانت من إقرارات الوثنية.

إن المناهج الغربية انفصالية^(١)، لا تنطلق في بحوثها "العلمية" من الحقائق الدينية أو من المعطيات العلوية، للدلالة على مدى صحتها أو خطئها، بل

(١) تفصّل الحقائق ونشطرها وتحول دون رؤية متكاملة لها.

تنطلق في تحليلها من الواقع، محكمة الأثر في الأصل، متحلة في الوصول إلى أهدافها خطوات منهجية مادية مبتسرة، تعورها الموضوعية والمنطقية والعقلانية^(١) إلى جانب افتقارها إلى النزاهة والعدالة في تقرير الحقائق التي تمت إلى الإسلام بصلة.

على أن نشدان الحق والصواب في استجلاء التفسير الموضوعي للإسلاميات يتمثل في منهج علمي متكامل لا يجنح إلى إنكار الواقع فوق الحسي، ولا يحل العقلانية محل الاعتبارات العلوية، بل يعمل على المواءمة بينهما، كي يجيء التفسير متكامل الجوانب غير منقوص ولا مشوب بالنظرة التجزئية التي يميلها الانجاء الآلي الميكانيكي الذي لا يدرك العلة في الأشياء، ولا يقف على الحكمة منها، لارتكازه على الوصفية دون التحليل المجهرى الدقيق للمكونات الداخلية، فضلا عن وجوب ترسمه أدوات مفاهيمية غير هجينة ولا منحازة، بحيث لا تفرغ المعطيات من محتوياتها الحقيقية، ولا تشحنها باتجاهات إيديولوجية معينة، فلا تدرج في تفسير الإسلام مفردات اثنولوجية من مثل السحر والاساطير والطوطمية والخرافات والطيرة والهوس، أو تغلب عليها المفهوم الإغريقي اللاتيني للدين، أو ترجع عليها جانب التصور اليهودي المسيحي، أو تدعو إلى اعتباره مشكلة غيبية (ميتافيزيقية) أو روحية بحتة، أو تخضعه لهيمنة المعرفة (الابستمولوجية) الغربية التي تومئ إلى "حيونة" الإنسان أو إلى تغليب الجانب المادي فيه، عبر تحليل ماركسي لظاهرة التدين البشري، وجدلية مادية تاريخية لا ترصد إلا التناقض والصراع، أو تنظير فرويدي للغرائز والأحلام كأنه يوحى بتسويغ للأضغاث والعقد والانحراف والطلاسم، أو تأليه

(١) العقلانية في مقابل العقلانية وتعني أعمال العقل واللجوء إلى تحكيمه، على حين تنفي الأخيرة إدراج عنصر الوحي في تفسير الأشياء وتعتمد بالعقل دون سواء.

وجودي وفلسفي، أو انتحال لافتراضات دوركائية في تفسير النوارع الدينية بالحتمية أو القهر الاجتماعي.

فلا القوالب الفكرية الجاهزة، ولا الأفكار المسبقة، ولا المعايير الدخيلة المنطوية على الأغراض الميئنة، ولا التفسيرات الدوائية التجزئية، ولا النقول غير المشروعة للتصورات الوافدة أو للتراكيب المفاهيمية البادية الصنعة، في محاولة غير موفقة للتحليل الزائف والتفسير الغريب بمنطق وسيلي لا يني في تكديس معطيات "المنهجية" من التبعية والتشابه والتأثر والاستعارة والتطابق والبقايا والدمج والتلفيق وما إلى ذلك من مقولات انتشارية، كل ذلك لا يحقق فهما علميا ولا منهجيا، وأحرى أن ينأى بالبحث عن تصوير الواقع الموضوعي بسبب نوارع الهوى والذاتية والإيديولوجية المتحكمة.

وسواء تساوق البحث مع الاتجاه المادي المفرط أم الاتجاه الروحي اللاهوتي البحث، فإن كليهما لا ينهضان بالحقائق المنشودة، لانصرافهما إلى التبويض في التفسير وإطلاق حكم الجزء على الكل، بحيث تصير المفاهيم تبعا لذلك مبسرة، والمناهج مخلة بالغرض العلمي، فيؤدي ذلك إلى نتائج تقلص من أهميتها ضبابية في الرؤية وسطحية في التحليل. وأقل ما يقال فيها: غير واقعية ولا موضوعية. وفي أحسن الأحوال تلفيها قاصرة عاجزة، لا تتوصل بعيدا عن الأهواء والأغراض، إلا إلى تصوير نصف الحقائق. وإذا كان اتجاه قسmina بتحقيق نصف حقيقة على حدة، فلإن الجمع بينهما لا يؤدي إلى ائتلاف حقيقة كاملة، تكون مجموع الانصاف وحصيلة الاجزاء، ذلك أن الحقيقة لا تتجزأ كما لا يخفى، والمنهج الموصل إليها تركيب منسجم، يجمع بين الروح والمادة، ويربط بين الوحي والعقل.

حدود البحث:

١- المستشرقون محل الدراسة:

تتمثل العينة التي استهدفها البحث، في المستشرقين والعلماء الغربيين، وبالتحديد من الأوروبيين دون الأمريكيين أو الآسيويين أو العرب. ونولي الفرنسيين منهم والبريطانيين اهتماما خاصًا، لأهمية العلاقات التاريخية واللغوية، والارتباطات الجغرافية والسياسية بين العالمين الشرقي والغربي.

٢- التحديد الزمني:

١-٢- إن الفترة التي وقع عليها اختيارنا تغطي القرون الثلاثة الأخيرة، وبالتحديد انطلاقًا من حملة نابليون على مصر إلى غزوة الحريين العالميتين، مع تركيز على القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

٢-٢- وتعليل ذلك، أن الغزو النابليوني لمصر عام ١٧٩٨م، الذي يعدُّ أهم عامل في بدء تشكيل علاقة جديدة للتصور الثقافي والسياسي بين الشرق والغرب^(١)، مهد لمنعطف نوعي في الدراسات الاستشراقية، والتي بدأت تختفي في ظلها تلك الصورة المشوهة عن الإسلام، التي رسختها القرون الوسطى في الأذهان، لتحل محلها نظرة متفهمة للشرق^(٢)، في وقت أصبح فيه وقع خاص لمصطلح الاستشراق، استتبع اهتمامًا بالغًا بمفهوم الإنسان المسلم (Historicism).

٣-٢- ولقد كان القرن الثامن عشر مسرحًا لأحداث كثيرة وتغيرات حاسمة، يهمنها أنها واكب عصر ازدهار الحركة الاستشراقية التي أخذت شيئًا فشيئًا

(١) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٧٣.

(٢) شاخت وبيوروت: تراث الإسلام، سلسلة عالم المعرفة، ص ٦٨.

في اكتساب الطابع العلمي والعلماني أيضا، لا سيما على يدي سلفستر دي ساسي (Sylvestre de Sacy 1838)، بالقدر الذي كانت تتحرر فيه من سلطة الكنيسة، وتناهب فيه للانفصال النهائي عن اللاهوت بفعل الثورة الفرنسية.

٢-٤. وأما عن القرن التاسع عشر، فقد تصدرته تطورات بالغة الخطورة، حيث إن عصر الصناعة كان قد ولد التيار المادي الحديث، وساهم في إحداث فراغ ديني اتهمته من خلاله المدنية الغربية نحو معاودة العداء لكل شكل من أشكال السلطان الروحي على الإنسان^(١).

٢-٥. كما كان للمد الاستعماري وتطويق الشرق الإسلامي، وللنظريات العرقية في تقسيم الشعوب إلى أجناس، أثر عميق في تحديد النظرة إلى الشرق، وتنشيط وعي جديد بأهميته المتعددة الجوانب.

٢-٦. ومن ثم اتسعت مجالات الاستشراق وأخذت تشهد انعقاد المؤتمرات الدولية. وقد احتضنت فرنسا أولها عام ١٨٧٣م وصارت بذلك باريس عاصمة الاستشراق، وأخضع الاستشراق للإمبريالية والوضعية والطوباوية والتاريخانية (Historicism) والداروينية، والعرقية، والفرويدية والماركسية والاشينغلرية...

غير أنه أصبح يملك، مثل كثير من العلوم الطبيعية والاجتماعية، منطلقات للبحث، وجمعيات علمية ومؤسسات خاصة، نمت عدد كراسي الأستاذية في الدراسات الشرقية، عبر أوروبا كلها. مما أتاح مجالا واسعا لنشر البحوث وتشجيع التخصصات في الإسلامولوجيا ومضاعفة الدوريات، وكمية المعرفة^(٢).

(١) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة د. عمر فروخ، ص ٤٥.

(٢) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٧٤.

٧-٢ - ومع طغيان المادية على التفكير الغربي، وغلبة النزعة النفعية عليه، تحول الاستشراق إلى رؤية سيامية لظواهر، تتحكم فيها عوامل المصلحة الذاتية والعنصرية الاستعمارية المنتشرة بالإرث اليوناني الروماني، والتعصب الديني.

٨-٢ - الأمر الذي يشير تساؤلات كثيرة حول خططه تجاه الوحدة الإسلامية التي لا تبرئه من الأغراض التبشيرية، التي ما رالت عاقلة به. وترى فيه تنفيصاً صليبياً يجرول جولته باسم البحث العلمي في دراسة الإسلام وتعاليمه^(١).

٩-٢ - وعلى هذا النحو يمتنع على المسلمين ألا يروا في ظاهرة الاستشراق تسويغاً "علمياً" لأحكام الغرب المسبقة، ونزوعاً نحو الهيمنة بل والسيطرة على الشرق^(٢).

٢ - ١٠- وتؤكد أهمية هذه الفترة كذلك من ناحية أنها تتزامن في شطرها الثاني، مع ظهور حركات الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي بعد ركود فكري طويل، وانبثاق عصر النهضة الإسلامية، في مواجهة التحديات الغربية والغزو الاستعماري الذي كان يعتمد من بين وسائله التنصير والاستشراق.

(١) محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ٢١٠.

(2) Roger Garaudy: Promesses de l'Islam, p. 156.

منهج هذا البحث:

ليس من الهين اختيار منهج للبحث في نطاق الإسلاميات ومجال الدراسات
الاستشراقية، لاسيما إذا أريد له أن يكون موضوعيا متكاملاً.

ذلك أنه يستلزم تمزيق حواجز الاتفاقات والصور الذهنية البالية كافة، مما
سيترتب عليه ابتداء توخي ثلاثة إجراءات صارمة:

أولاً: إقصاء كل المقاربات المتجاوزة والتي سوف تشكل موضوع نقدنا فيما
بعد.

ثانياً: الإعراض عن الآراء التي أفرقتها المذاهب المختلفة والفرق المتعددة من
صوفية وفلسفية عقيمة، وعلم كلام مجذب، وتأويلات غريبة مصطنعة،
وتهويمات غريبة.

ثالثاً: مراجعة الأدوات الفكرية الاستشراقية خاصة، وإغناء المسلمات
وتوسيعها، وتجهيد البديهيات وضروب المفاهيم والتعريفات بل والنظريات
والقيم، من أجل التعبير تعبيراً علمياً عادلاً عن أمة، من حيث رسالتها
وشمولها وخصائصها وتنوعها. ولا مندوحة لهذه المراجعة من أن تمر بالأخص
بتحرير التاريخ وعلم الاجتماع من نير الاستعمار⁽¹⁾ بل إنه يتعين بالضرورة
تعميم هذا الانعتاق على سائر العلوم الإنسانية ومناهجها كافة.

وعليه فالمنهج المتبع هنا نقدي، تحليلي، مقارن، حسبنا عتقاً ما لاقيناه في
سبيله، بسبب تعدد المشرفين، وندرة المصادر والمراجع العربية والأجنبية، التي
تناولت الموضوع جزئياً. بل وعدم وفرتها، ثم انطواؤها على ركام من الأدبيات
والاجترار سواء لإدانة الاستشراق والصلبية، أو لتحذير من الغزو الثقافي

(1) Cf. Mohamed Salhi: Decoloniser l'Hisotire, p. 134.

والتبشيري، أو للانتصار العاطفي للإسلام دون تعرضٍ للمخطوات المنهجية بعمق ودقة، في نقد الخطاب الاستشراقي الغربي، أو تحديد لضوابط علمية ومعايير أخلاقية لمحاكمة مناهجه ومقرراته، في مواجهة الفكر الإسلامي، أو خلوصٍ إلى تقدير قواعد منهجية تكشف عن أخطائه ومغالطاته. مما حدا بنا إلى التعويل على جهد خاص في محاولة لسد هذه الثغرة الكبيرة.

وتأسيساً على ما نوهنا، كان لزاماً علينا أن نقسم هذه الرسالة إلى خمسة أبواب وخاتمة.

ولما كان موضوعها يتناول بالنقد "مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب"، رأيت أن أصدر البحث بمدخل عن المفاهيم في باب مستقل جاء في ثلاثة فصول.

تطرق الفصل الأول منه إلى لمحة تاريخية عن نشأة الاستشراق وتطوره، وتحليل دوافعه وأهدافه.

وعالج الفصل الثاني علاقات الغرب بالشرق وأشكال التصور التي تحكمها، وما المقصود من علماء الغرب، وتقويماً للإسلامولوجيا.

وتصدى الفصل الثالث بالنقد لمختلف التعريفات العلمية لمناهج البحث وازنت فيه بين وظيفتها وطبيعتها وأهدافها، وختمته بأهمية العلاقة بين المصطلحات والمناهج.

وأما الباب الثاني فعقدته للمنهج التهجيني الذي يسلكه المستشرقون بهدف محاربة "الصيغة الإسلامية".

ناقشت في الفصل الأول منه فرضية التأثير والاقتباس، وفندت بالأدلة والشواهد، في الفصل الثاني، دعوى المؤثرات اليهودية والمسيحية في الإسلام.

وردت في تفصيل، حفل به الفصل الثالث، انحراف المناهج التي تعتمد إلى طبع الإسلام بالمؤثرات الخارجية والرواسب الجاهلية، وختمت الباب بالتعليق على المناهج المصطنعة.

وأفردت الباب الثالث لنقد المنهج المادي في فهم الإسلاميات، مهدت لمنطلقاته التاريخية وركائزه وتفرعاته المذهبية في مطلع الفصل الأول منه، الذي دلت فيه على عقم التفسير الماركسي للإسلاميات.

وفي الفصل الثاني بينت مدى إخفاق المنهج السيكلوجي في الإسلاميات، وتمحل الفرويدية في تحليل الوقائع الإسلامية. وعجزها في تفسير ظاهرتي الوحي والنبوة.

ودار النقد في الفصل الثالث حول منهج المدرسة السوسيولوجية في الإسلاميات، حيث خلصت إلى تقرير عدم إمكانية تطبيق المقولات الدوركايمية على الظاهرة الإسلامية، وخصصت الفصل الرابع للموازنة بين منهج الدراسات التاريخية في التصور الغربي للإسلاميات وبين منهج التفسير الإسلامي الذي ينطلق من المعطيات القرآنية.

وتعرض الباب الرابع إلى التحليل النقدي للمنهج الجدلي الذي يتبناه كثير من المستشرقين وعلماء الغرب في طرح قضايا الإسلام ودراسته، مهدت له بمميزات الجدل العلمي ومعاييب الجدال الفج في مقارنة استهلكت بها الفصل الأول الذي بينت فيه أساليب التشكيك في ظاهرة الوحي، واستهداف قرآنية القرآن.

وفي الفصل الثاني كشفت عن مناهج التشكيك في ظاهرة النبوة وتباين أنظار المستشرقين إلى النبي، ﷺ، وخلفيات الفهم الغربي له. وقد صنف أهم التفسيرات الخاطئة في جدول مقتضب.

وانصب النقد في الفصل الثالث على الحيل المنهجية الرامية في شبه صياغة علمية، إلى التشكيك في أصالة الحديث الشريف وفي مصدره.

وقد نقضت بالبرهان مزاعم المستشرقين في اختلاف الاسانيد وإنشاء الأحاديث والتذرع بحركة الوضع. وعلقت على نعمد القول بتأخير التدوين إخلالا بالاساس الثاني للتشريع الإسلامي، وشفعت المبحث بجدول إيضاحي ورسم بياني في إبطال شبهات كثيرة.

وكان الباب الأخير من هذه الرسالة يبحث في منهج التمجيد، ويتضمن ثلاثة فصول.

جعلت الفصل الأول في تحليل الاتجاه التقريظي الذي يتزع إليه بعض المستشرقين، وتساءلت عن قيمته بالتصور الإسلامي. وركزت في الفصل الثاني في منهج المنصفين منهم، وضربت أمثلة لبعض مشاهيرهم وفق معايير الإنصاف وضوابط المصادقية التي اجتهدت في تحديدها.

وكانت وقفتي الأخيرة في الفصل الثالث، مع منهج المغالطين، حيث نقدت الابولوجيا الزائفة ونبهت إلى متجات التمجيد الغربي ومجتنباته، وحللت أثره في الفكر الإسلامي.

ثم أردفت البحث بخاتمة لخصت فيها أهم النتائج التي يمكن استخلاصها علميًا وعمليًا، في تعرية أبرز المحاور المنهجية الغربية التي تقتاد البحوث الاستشراقية، وتوجه الدراسات الإسلامولوجية بحسب المنعطفات التاريخية والسياسية، وبينت أثر ذلك في فهم الإسلام وأساليب عرضه، والأبعاد التي تحكم العلاقات بين الشرق والغرب.

وفي الختام، لا يسعني إلا أن أتوجه بآيات الشكر والتقدير المتزايد لسعادة

استاذي المشرف الدكتور بلقاسم بن حسن الغالي على لطيف عنايته وسديد توجيهاته وكريم استعداداته العلمي حتى في أحلك الظروف، مما أتاح لي جواً علمياً ملؤه الحرية الفكرية والموضوعية.

ولا يفوتني ما تفضل بإيدائه نحوي من تشجيع صادق وإعجاب كبير كما أرجو أن يجد هنا الأخ الفاضل الدكتور علي القرشي خالص الشكر والامتنان على ملاحظاته الوجيهة وتقديره لأهمية البحث.

وعلى عناء القراءة لبعض الفصول أسوق عرفانا خاصا لفضيلة الدكتور فؤاد العقلي وللأخ الزميل حسان موهوبي، وله وللأخ العزيز حسن كاتب يد علي في توفير بعض المراجع المهمة.

ولا أنسى أن أقدم شكري إلى رئاسة الجامعة التي سهلت علي بعض مهمتي العلمية.

ولعمال المكتبة المحترمين فيض من شكري على جميل صبرهم وخدماتهم المستمرة.

ولله المنة العظمى والمدحة الكبرى وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

نقد المصادر والمراجع:

لم تكن المصادر ولا المراجع التي اعتمدها البحث بالوفرة المرغوبة، ولا على مستوى واحد، ولا كانت ذات صلة مباشرة بموضوعية إلا نادرا وباقتضاب.

غير أن أهميتها كانت تكمن في مضمونها من الناحية الفنية أكثر منها في جانبها المعرفي؛ حيث أفدت من مادة ثرية سمحت باستثمار النصوص واستخراج الأمثلة والشواهد في محل النقد والاستدلال.

وربما يعود السبب في هذه الندرة وغياب التعمق، إلى طرافة الموضوع وإشكالياته من ناحية، وانعدام تقويم علمي شامل، ونقد موضوعي جامع، تبرر من خلالهما محاور الاتجاهات المنهجية ودلالاتها، فيما يكتبه المستشرقون والغربيون عن الإسلام، من ناحية أخرى.

وإن كان هناك بعض الجهود العلمية التي يمكن أن تندرج في هذا الإطار، بيد أن محاولاتها لا تتعلق إلا بمنهج مستشرق أو مستشرقين، في ضرب أو ضربين من كتاباته، وفي لمس خفيف غالبا. أو ما كان محصورا في حقل دون آخر، مثلا: في ميدان التاريخ أو الشريعة أو الفلسفة . . .

تقويم المصادر:

يمكن تقويم جملة من المصادر فيما يلي:

١- نجيب العقيقي: "المستشرقون"، في ثلاثة أجزاء. وهو تأليف ضخمة وفريد من نوعه، يضم، في إطارٍ وسردٍ تبرير أحيانا، ترجمة مهمة للعديد من المستشرقين والمبشرين وغيرهم، كان ينبغي أن يكون أكثر تحليلا ونقدا، لو لم تكن أغلب مواده بأقلامهم الذاتية^(١).

(١) انظر نجيب العقيقي: للمستشرقون، ج ١ ص ١٠.

٢- إدوارد سعيد: الاستشراق، ترجمة كمال أبي ديب. تناول فيه جدلية المعرفة والسلطة والإنشاء. وتتجلى قيمته العلمية في فهرسة (بيبلوغرافيا) موسوعية راحلة بالمعلومات المكثفة التي برع المؤلف في معالجتها بمنهج نقدي مقارن، وتحليل متقن^١ للأبعاد الإمبريالية والتوجيه العقدي (الإيديولوجي) للاستشراق وشبكة المصالح المرتبطة به.

غير أن الأسلوب في حاجة إلى مراجعة إذ يطفح باصطلاحات وعبارات قليلة المرونة في صياغتها العربية. حبذا لو تعاد ترجمته. ولعلي ألي في ذلك اقتراح د. بلقاسم الغالي وحرصه العلمي على تقريبه من أوساط الطلبة، إن شاء الله تعالى.

٣- مصطفى السباعي؛ الاستشراق والمستشرقون، وهو كتيب يجمع باختصار بين المادة وأصحابها، يهدف في الأصل، لمشروع دراسة وإفصاح لم تستوف أغراضها. إلا أنه يتكامل مع كتابه الآخر القيم: "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي" في نقد علمي وردود مفعمة.

٤- عبد الرحمن حسن جنبكة الميداني: "أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها"، فيه ربط محكم واستدلال موثق للعلاقة التبادلية بين التبشير والاستشراق والاستعمار، وتحليل شامل للغزو الفكري الغربي في زهاء سبعئة صفحة، لم ينل منها الاستشراق إلا فصلاً واحداً لا يربو على خمس وأربعين صفحة، لم يتعرض من خلالها إلى مناهج البحث لدى المستشرقين إلا في خطوطها العريضة وبإيجاز. وتتمثل قيمته النفسية في توعية حيوية ومسؤولة بالاعطاش والدوائر التي تهدد المسلمين.

٥- محمود حمدي رزوق: "الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع

الحضاري". وهو بحث أكاديمي جدير بالدراسة فضلاً عن المطالعة. يشعر
بخطر الاستشراق، ويصر بالمواقع الفكرية والثقافية التي تحتلها آثار المستشرقين،
ويقف منها بين الحماسة والإدانة.

وعن "منهج" المستشرقين - الذي يورده هكذا بالمفرد - يصدر حكماً عاماً،
يستنكر فيه تعاملهم على الإسلام وإعمالهم لبيدهيات منهجية في بضع
صفحات، يختمها بغيرة مشروعة قائلاً: "ولست أدري من الذي ندب هؤلاء
الناس المتغطرسين لتنويرنا؟ ومن أعطاهم حق الوصاية الفكرية علينا" (١).

٦- مالك بن نبي: "إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث"
ميزة هذا البحث العلمي الوجيز الذي يتسم بمهارة في التحليل والتنظير والنقد
الموضوعي، أنه يكشف عن قوانين الصراع الفكري، وتطبيقاته في مجال
الاستشراق، وآثاره في الفكر الإسلامي. وقد أفدت منه منهجياً، خصوصاً في
الباب الخامس، عند تقييم الأعمال الأبولوجية، وأكدت أهمية المقاربة النوعية
للمؤلف.

٧- أنور الجندي: "سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية".
لا غنى للباحث عنه، ككل مؤلفات أنور الجندي، التي تحتوي على معلومات
سخية فيها طول نفس، وإن كان يغلب عليها الطابع التأليفي والأدبي.
وفائدة هذا المصدر في التنبيه على خطورة المراجع الغريبة وتشويهها لجوهر
المفاهيم الإسلامية الأصيلة، والإشارة إلى المحاذير العلمية مما يطلق عليه
"الإسرائيليات الحديثة" (٢) في العلوم الإسلامية والإنسانية.

(١) ص ٨١.

(٢) انظر: للوزارة على الإسلام، ص ١٥٣.

ويتعلق منهجيا بطرق التدريس أكثر من تتبعه للخطوات العلمية التي يتتبعها المستشرقون.

وأما كتابه "أخطاء المنهج الغربي الوافد" في العقائد والتاريخ والحضارة واللغة والأدب والاجتماع، فيتكامل مع سابقه، ويعد ذا قيمة علمية استثنائية في مجاله، على حد معرفتي. فقد أثار سبيلي وألهم بحوثي. وفيه تنويه وإشادة بمنهج الاستقراء التجريبي الذي أبدعه الفكر الإسلامي، ومقارنة بمنهج الاستنباط الأرسطي اليوناني، الذي أخذت به أوروبا حيناً من الدهر. ثم كان أن تحررت منه باعتناق المنهج الإسلامي الذي اكتشفه فرنسيس بيكون.

وفضلاً عن تصويب أخطاء الاستشراق والغرب، يسترعي الانتباه إلى مضاعفات المناهج العلمانية الوافدة في محاولات الاحتواء والسيطرة. بقي مأخذ على مصادره ومراجعته التي قد يستحيل استغلالها أو الاستفادة منها، لغياب الدقة فيها وانعدام الإحالة العلمية الكاملة.

٨ د. قاسم السامرائي: "الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية". يتضح هنا أن الاستشراق لا يسير على نمط واحد في الكتابة: فمنه المحلي ومنه التصديري. ولكل سمات متباينة.

كما نطالع باهتمام التطور التاريخي لمفهوم الإسلام في الغرب، وتأصيل الرشدية فيه، ومدى تأثير ابن رشد العقلي في الأوروبي الديني، الذي كان من نتائجه نشوء الاستشراق الفعلي، لأغراض صليبية واستعمارية وتجارية...

وتنصرف عناية المؤلف إلى مغامرة سنوك هورخرونيه، ومن خلاله يلمح إلى معالم الاستشراق الهولندي.

ومن حيث المنهج، فإنه يدعو لبناء الحكم على أساس الأفراد والشخصيات فيما يكتبون، لا على أساس دراسة الاستشراق كظاهرة عذائية أو تيار عام.

المصادر الفرعية:

أتاحت للبحث من جانب آخر، إثراءات مختلفة من مصادر فرعية متفرقة، لا تخلو من فائدة، حيث كان يسعف فيها الفصل أو الفقرة الواحدة أو الفكرة ولو كانت عرضاً قاصداً، ما دام يخدم "بصورة أو بأخرى، غرضاً من أغراض هذا البحث.

وللمثال، فقد اطلعت على فصل في "اختلال مناهج البحث الاستشراقي" للدكتور حسن ضياء الدين عتر^(١) الذي يشير فيه إلى تعمد المستشرقين إساءة فهم النصوص وتوجيهها إلى غير دلالتها.

كما أفدت من نقد منهج المستشرقين في علوم الحديث لشقيقه العلامة الدكتور نور الدين عتر، لا سيما في دحض شبهة نسبة إنشاء الأحاديث إلى الفرق الإسلامية^(٢).

وفي توثيق الردود على مزاعم المستشرقين، عدت إلى كتابه الآخر^(٣) في الموضوع، وكتاب "الحديث والمحدثون"^(٤) ودراسة الدكتور أكرم ضياء العمري^(٥) وفؤاد سزكين^(٦) بخصوص نقد ادعاء الرويات الشفوية في الأسانيد، كما فحصت باهتمام "أصول الحديث"^(٧) و"دراسات في الحديث والمحدثين"^(٨).

(١) وحي الله، ص ٢٩-٣٢.

(٢) منهج النقد في علوم الحديث، ص ٤٦٧.

(٣) علوم الحديث لابن الصلاح، ص ٧، ١٩٠.

(٤) محمد أبو وهو: ص ١٩، ٢٠٧، ٢٠٩، ٣١٤، ٤٨١.

(٥) بحوث في تاريخ السنة المشرقة، ص ٢٠، ٢١، ٥٥، ٥٦.

(٦) تاريخ التراث العربي، تعريب . محمود مهدي حجازي: ج ١/ ص ١١٩، ١٢٢، ١٤٧.

(٧) محمد عجاج الخطيب، ص ١٤٢، ١٤٦، ١٤٩.

(٨) هاشم معروف الحسني، ص ١٩، ٢٢، ٢٣.

المراجع الغربية:

إذا تحدثت المراجع الغربية عن مناهج البحث في ميداني الاستشراق والإسلامولوجيا على غير عادتها، فبشكل محصور بطبيعة الحال، في نطاق المنطق الغربي وداخل النظرة الأوروبية، بحيث إن النقد لا يخرج عن الدائرة الذاتية للمعنيين وكأنه من أسرار المهنة عندهم، مما يجد من قيمته العلمية ووتيرة تطوره نحو ترقية البحوث.

وقد حاولت جهدي، لكن دون جدوى، أن أستعير بعض الدراسات المتخصصة والنادرة في هذا المجال، من بعض المكتبات الجامعية وغيرها، لا سيما في بلجيكا وأسبانيا، ففوجئت بالاعتذار لكونها غير مخصصة للمطالعة العامة؟ أو لأنها تحتاج إلى إذن خاص من صاحب الأطروحة، أو لأنها تخضع لرخصة من جهات معينة. وهي في الواقع محاطات لصرف الإلحاح، ما رلتُ أستغريها من مؤسسات أكاديمية "عالمية"!! وفي جامعات حرة!!!.

كما لاحظت أن جلّ المستشرقين لا يميلون إلى ذكر المناهج التي ساروا عليها في كتاباتهم، ولعلهم لا يحبذون ذلك. وإنما قد يشذ بعضهم أو تدعوه الضرورة التعليمية إلى أن يقدم توجيهها منهجيا أو استعراضا تاريخيا للمناهج الإسلامولوجية مثل تأليف Robert Brunschvig⁽¹⁾ أو المقال الذي كتبه عنه Demeerseman⁽²⁾ في تقدير جهوده وأعماله.

ولئن ند Jean Paul Charnay⁽³⁾ في عرض تقييم منهجي للاتجاهات

(1) Cf. Etudes d'Islamologie, 2 tomes, Maisonneuve - Larousse, Paris 1976.

(2) Revue IBLA, 41=, Tunis, 1978/1, p. 33.

(3) Cf. Methodologie et Islamologie, Studia Islamica, LIV, Paris 1981, pp. 183-196.

الإسلامولوجية ومقارنة الكلاسيكي منها والحديث، والتحويلات التي تعرفها في المرحلة المعاصرة^(١) فإنه إنما يخاطب بذلك الفئة المثقفة الغربية "l'intelligentsia occidentale". ووددت لو كنت تمكنت من الاطلاع على كتاب حديث له في هذا السياق^(٢).

ويشذ عن هؤلاء جميعا قلة من المستشرقين حفزهم إسلامهم على تقديم نقد علمي من أمثال: E. Dinet الذي ألف في نقد مناهج البحث عند المستشرقين كتابه الشهير^(٣)، وانتهج في كتاباته أسلوباً مخالفاً لما ساروا عليه، متفادياً مأخذه عليهم، ومستنداً إلى بحوث مشتركة أو إلى استشارة بعض علماء المسلمين وفراستهم في استبانة الحق.

وبهذه الطريقة الوجيهة تمكن من ضمان عدم التطاول على المنهج العلمي من جهة، وعدم الإساءة إلى حقائق الدين الخفيف من جهة أخرى.

وأما M. Bucaille، الذي يستخدم المنهج الوثائقي في تحليل نقدي مقارن للمكتب السماوية^(٤)، فإنه يحتكم في النهاية إلى النتائج العلمية في إعلان رسمي أمام الأكاديمية الفرنسية، دون تلبس أو خضوع إلى توجيه.

ويوجه R. Garaudy، من موقع معرفة متعددة الجوانب لتاريخ الحضارات الإنسانية، نقداً لموازين النظر إليها وللمناهج الإخفائية التي تغض عن خصائصها. ويقوده التحليل المتأنى إلى الاعتراف بل وإسداء النصيحة، عن تجربة

(١) انظر تفصيل ذلك في ص ٧٤-٧٨ من هذا الكتاب.

(2) *Les Contre-Orientis ou Comment penser l'Autre selon soi*, ed. Sindbad, Paris 1980.

(3) *L'Orient vu de l'Occident*, ed. H. Piazza et P. Geuthner, Paris, (n.d).

(4) *La Bible, le Coran et la Science*, ed. Seghers, Paris, 1976.

ومكابدة، بالحل الإسلامي الذي أنقذ الغرب بالأمس من قوقعة المنهج
الارسطي، ويملك اليوم أيضا إمكانية رآب الصدع الحضاري الخطير فيه^(١).
ولعل L. Veis هو أجراً من نقد المناهج الغربية^(٢) حين أكد مدى ارتباطها
ببنية الثقافة الأوروبية، بل وانبثاقها عنها، وأنها ما زالت تغذيها، كما يكشف
التحليل العميق والإدراك الدقيق، ثلاث عقد: الاستعلاء، العنصرية،
الصلبية.

(1) Entre autres ouvrages: Promesses de l'Islam, ed. du Seuil, Paris, 1981, Pour un dialogue des civilisations, ed. J. Afrique, Paris, 79.

(2) الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت (دون تاريخ).

الباب الأول مفاهيم

الفصل الأول

لمحة تاريخية عن الاستشراق

تعريف الاستشراق

إن اللجوء إلى الاشتقاق اللغوي، في مستهل البحث عن مفهوم كلمة الاستشراق وما يتعلق بها، سيساعدنا على الوقوف على معانيها الإيحائية المختلفة، وسيمكننا من تتبع ما انتابها من تطور في دلالتها التاريخية. مما سيفضي بنا إلى تكوين تصور واضح وتعريف شامل للاستشراق قبل أن نتعرض إلى تاريخه أو أن نتطرق إلى أهدافه.

أولاً: تعريف الشرق

أ- المفهوم الفلكي:

الشرق هو: "نقطة الأفق التي تطلع فيها الشمس في بدء الربيع والخريف، وبالتوسع: جهة الأفق التي تطلع منها الشمس على مدار الأيام"⁽¹⁾.

ب - المفهوم الجغرافي السياسي:

الشرق هو: "آسيا وجزء من مصر وأيضاً من أوروبا نسيئاً باعتبار أوروبا الغربية"⁽¹⁾.

ج - المفهوم التاريخي:

الشرق هو: "مجموعة الاقطار المنتشرة في آسيا وبعض الاقطار في إفريقيا مما يطل على حوض البحر الأبيض المتوسط وبعض أجزاء من أوروبا الشرقية، وذلك بالنظر إلى الروابط التاريخية والدينية واللغوية التي تربط بين هذه الاقطار.

(1) Dictionnaire Encyclopedique Larousse, p. 646.

فالشرق إذن مناطق كثيرة تتوزع على فضاءات جغرافية متعددة، فهناك الشرق الأدنى والأوسط والأقصى. غير أن الذي يستقطب اهتمامنا هنا بقدر ما يلفت نظر الاستشراق ويشكل موضوع انشغالاته المتواصلة، هو ما اتصل منه بالعالم العربي والإسلامي، لاسيما في الآونة الأخيرة، لأنه بالنسبة إلى أوروبا، كان الشرق باستثناء الإسلام، ميدان السيطرة الغربية المستمرة إلى غاية القرن التاسع عشر. ومثال ذلك الهيمنة البريطانية في الهند، والبرتغالية في جزر الهند الشرقية والصين واليابان، والنفوذ الفرنسي والإيطالي في أقاليم مختلفة. إلا أن الشرق العربي والإسلامي عموماً كانا الوحيدين اللذين واجها أوروبا بتحد لم تجد له حلاً على الأصعدة السياسية والفكرية والاقتصادية أخيراً، أيضاً^(١).

د - التعريف الإيديولوجي:

الشرق هو: "اصطلاح ابتدعته أوروبا لكل أرض وراء حدودها شرقاً إلى اليابان، بيد أن هذا المصطلح بدأ يتزحزح عبر القرون ليقتصر في مفهومه العام والغامض أيضاً على الشرق الأوسط وما في هذا الشرق من أديان (علا النصرانية، لأن الفكر الأوروبي لا يحب ربطها بالشرق) وثقافات أو حضارات مختلفة"^(٢).

ولكن النظرة إلى هذا الشرق ليست كما يتغنى بها الشاعر الرومانطيسي Novalis نوفاليس، الذي يقول رمزياً: "الدين هو الشرق الكبير في أعماقنا". ولا هو الفكرة القائلة بأن الشرق هو: إشراق صحيح لأن كل الأديان: يهودية ومسيحية وإسلاماً جاءت كلها من الشرق^(٣).

(١) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ١٠١.

(٢) قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص ١٠٧.

(٣) ب. فاهشر: الشرق في مرآة الغرب، ص ٦٦.

"فالغرب" يتأبى أن يؤمن إيماءة إلى أن "الشرق" مع ذلك أو قبل ذلك،
أرض النبوات ومهبط الوحي ومهد الرسالات.

فهو أبعد من أن ينشد مع الشاعر الألماني فريدريك رويارت: "النور في
المشرق وأنا في المغرب.

مثل جبل ينعكس على ذروته الضياء،

إنني قمر الضياء لشمس الجمال"^(١).

ولكن التأمل في التحديدات المختلفة والمتفاوتة في التصريح والتلميح يشعر
بأن الشرق ليس إلا صنعة لفقها الغرب وأنه "كيان مشكل مكوّن" لا حقيقة
من حقائق الطبيعة.^(٢) وأنه نقيض، وفي الوقت نفسه، متمم له عبر وسائل
نمطية زادت في توسيع الشقة وحدة الخلاف التوعّي الفاصل بينهما.

فالرحلة والتاريخ والخرافة والنموذج النمط... هي العدسات التي من
خلالها يجرب الشرق ويعاين، وهي التي تصوغ لغة الصدام بين الشرق والغرب
كما تصوغ تصوره وشكله^(٣).

هـ- التعريف الذرائعي أو العرقي:

وهناك جملة من التعريفات التصنيفية التي تركز في النسب العرقي والتفاوت
العنصري والتخلف الفكري بين الكيانين: الشرق والغرب، من مثل ما كتبه في
هذا الصدد ارنست رينان، للقول بعدم المساواة الوجودية بين الغرب والشرق،
وتقديس الآرية التي تتميز، في رعمه، بخصائص لا توجد عند الشرقيين^(٤).

(١) ب. فايشر، ص ٦٧.

(٢) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٤) أو من مثل ما كتبه كوفييه في "ملكة الحيوان"، أو غوينو في مقاله "في التفاوت بين العروق
الإنسانية". أو تهجمات شليف على الساميين والشرقيين "المنحطين".

١ إن الإنسان ليرى في كل شيء أن العرق السامي يبدو عرقا غير مكتمل بسبب بساطته. وهذا العرق، بالقياس إلى العائلة الهندو - أوروبية، مثل تخطيط بقلم رصاص (...) بالنسبة إلى لوحة فنية، فهو يفتقر إلى ذلك التنوع، وتلك الوفرة الفائضة من الحياة التي تشكل شرط الاكتمال ...^(١).

إن هذه التقسيمات الاعتبارية تحمل مفاهيم مشحونة بروح عدائية. والإدراك العميق لهذا المعنى يمهّد السبيل لفهم دوافع العنصرية التي طالما حملت الغرب على أن يرى في الشرق منافسه العنيد الذي ما زالت تستهويه خسيراته وكنوزه وموارده الضخمة.

ومن الغريب أنه يخلع عليها تسمية ينسبها إلى نفسه، حيث إنه يدعوها بـ "مصالحة في المنطقة" التي ينظر إليها على أنها "مواقع استراتيجية" ما زال يرى فيها "إمكان الاستعمار".

ولكن هل يمكن أن نحدد المدلول الجغرافي للشرق الذي تنصب اهتمامات المستشرقين عليه، وتكتنف دراسات الغربيين له، تحديدا دقيقا؟

الواقع أنه يختلف بحسب اختلاف العصور والمصالح والمعطيات الدولية، وتبعا لجهة التحديد: "فقد كان البحر المتوسط في العصور الوسطى هو مركز الحياة في العالم، وكان هذا المركز هو الذي يحدد مفهوم كلمة (شرق) و(غرب)، ثم انتقل مركز الأحداث بعد نهاية هذه العصور الوسيطة إلى شمالي غرب أوروبا، ثم اتسعت حدود العالم بعد قيام حضارات كثيرة راقية في القارتين الأمريكيتين وأدى هذا الاتساع الجغرافي والحضاري إلى تغير مضمون ومفهوم كلمة الشرق"^(٢).

(١) E. Renan: Oeuvres complètes, t. 8, p. 156.

(٢) علي حسني الحروبطل: المستشرقون والتاريخ الإسلامي، ص ٦٥.

هذا جماع ما يتعلق بالنظرة الغربية إلى "الشرق" العربي الإسلامي. وهي نظرة، كما تبدو، ملؤها غلبة منازع الهوى والاستعلاء بالعنصر، وهي ذات أهداف استعمارية وعدوانية. ناهيك عن الروح الصليبية فيها.

و- التعريف الجامع:

وهو ليس ما نعارف عليه الجغرافيون بقدر ما اصطلح عليه السياسيون والاستعماريون، من تقسيم العالم إلى شرق وغرب "فهم يعنون بالغرب أنفسهم ويعنون بالشرق أهل آسيا وإفريقية الذين كانوا موضع استعبادهم واستغلالهم" (...). فقد كان في العالم من زمن قديم قوتان تصطرعان وتتازعان السيادة، إحداهما في الشرق والأخرى في الغرب، تمثل ذلك في الصراع بين الفرس والروم، ثم في الصراع بين المسلمين والروم، ثم في الصراع بين المسلمين والصليبيين، ثم في الصراع بين العثمانيين والأوروبيين مدًا وجزرًا، ثم كان آخر فصول هذه الملحمة، الصلات بين الشرق ممثلًا في آسيا وإفريقية، وبين الغرب ممثلًا في أوروبا وأمريكا^(١).

(١) محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية، ص ١١.

ثانياً: تعريف المستشرق:

أ - المستشرق: "شخص يتعاطى دراسة اللغات والحضارات الشرقية -/ رسام متخصص في تصوير مناظر ونماذج استغرافية"^(١).

ب - "الباحث في فرع من فروع المعرفة التي تتعلق بقريب أو بعيد بهذا الشرق، يسمى "مستشرقاً"^(٢).

ج - المستشرق هو: "كل من تجرد من أهل الغرب إلى دراسة بعض اللغات الشرقية كالفارسية والتركية والهندية والعربية، وتقصى آدابها طلباً لمعرفة شأن أمة أو أمم شرقية من حيث أخلاقها وعاداتها وتاريخها وديانتهما أو علومها..."^(٣).

د - إن لفظة "مستشرق" تثير في نفوسنا أحاسيس شتى، بيد أنها لا تخلو من الشك والارتباب اللذين هما من صنع بعض المستشرقين المسرفين الذين لم يتخلوا عن يهوديتهم أو نصرانيتهم أو عرقيتهم في الكتابة عن العرب أو عن الإسلام. ويضيف السامرائي أن "ضرر هؤلاء لم يهدم للإسلام تراثاً ولا للمسلم ديناً بقدر ما كان في كتاباتهم من ضرر على أبناء جلدتهم من تشويه للحق، ومجانبة للبحث العلمي الصرف الذي يفرض على الدارس أمانة الضمير وتثبت الخبير"^(٤).

والملاحظ أن مدلول "المستشرق" يظل من وجهة نظر الغرب معبراً في

(1) D. E. Larousse, p. 646.

(٢) السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص ١٠٧.

(٣) عبدالوهاب حمودة: من زلات المستشرقين، ص ٢٧.

(٤) السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص ١٧، ١٨.

الظاهر عن اهتمامات علمية وثقافية. وقد تكون تاريخية أو حضارية أو لغوية،
ترمي بادبي الرأي، إلى التعرف على الشرق وما يتصل به.

ومنظوراً إليه من وجهة نظر "الشرقيين" أنفسهم يصبح اللفظ محل الشك
والارتباب، ويصير مثبِّراً لأحاسيس مختلفة لها ما يسوغها، كعدم اقتضائه على
الشواغل العلمية المجردة، وانصرافه إلى قضايا ليس أقلها الاحتواء والأبعاد
السياسية، ناهيك عن النوايا الاستعمارية التي تغذيها أحقاد صليبية وثرارات
كنسية يشبها الواقع وتنطق بها مناهجهم.

هـ - ويشترط بعضهم في المستشرق أن يتسمي إلى الغرب: "ولو كان هذا
العالم يابانياً أو أندونيسياً أو هندياً لما استحق أن يوصف بالمستشرق، لأنه شرقي
بحكم مولده وبيئته وحضارته، وقد تكون الدراسات الشرقية التي يقوم بها
المستشرق تاريخاً أو فلسفة أو آثاراً أو اقتصاداً، ولكنها ترتبط بالشرق"^(١)،
وبذلك يقصى من هذا الاعتبار كل باحث شرقي، ابتداءً من يوحنا الدمشقي
(٦٧٦ - ٧٤٩م) وانتهاءً بنجيب العقيلي الذي يصنف نفسه، من غريب،^(٢) في
عداد المستشرقين الذين أرّخ لهم في مجلداته الثلاثة.

وإذا كانت كلمة المستشرق تحمل دلالة أكاديمية كما أشارت إليها بعض
التعريفات السابقة، فهي أيضاً لا تخلو من تعميم على كل من يُعنى بدراسة
حضارة العرب والمسلمين وكل ما يتعلق بدين الإسلام وبلداته، قديماً وحديثاً،
مع ما ينصرف إلى الذهن بداهة من كونه أوروبياً يجسد في بحوثه موقفاً ملارماً
يكتنفه الغموض والريب.

(١) على الحروبوطلي: المستشرقون والتاريخ الإسلامي، ص ٦٩.

(٢) راجع "المستشرقون" ج ٣ / ص ٣٣٥.

ثالثاً: تعريفات الاستشراق:

"الاستشراق" مصطلح يحتفه كثير من الإبهام والتعميم، لأنه، فضلاً عن اشتقاقه من مفردة "الشرق" وهي في الحقيقة اصطلاح نوعي كما مر، ابتدعته أوروبا، يحمل في طياته سمة غربي إشكالي إزاء الإسلام وقضاياها^(١).

وعليه إذا زعمنا أن الاستشراق هو ذلك "العلم" أو بالأحرى تلك الاهتمامات "العلمية" متى استقامت لها الصفة بعينها، التي تنكب على دراسة الشرق. أي إنها "علم" بالعالم الشرقي أو هي دراسة للشرق، نكون بالتأكيد قد قصرناه على جانب واحد مبتعدين عن العمومية في تحديده.

بل إننا إذا خصصنا التعريف بموضوعه بحيث نقول إن الذي يستلقتنا في هذا البحث هو المفهوم الخاص للاستشراق الذي ينصب على الدراسات الغربية التي تتخذ الشرق الإسلامي والعربي موضوعاً لها: لغة وآداباً وتشريعاً وروحياً وعقائداً وتاريخياً وحضارة... نكون أيضاً قد أغفلنا جوانب أخرى سنكشف عنها في حينها من خلال نقدنا لجملة من التعريفات المختلفة. وسوف نتبين أن الاستشراق يعبر في الواقع عن خطة مدروسة على المدى البعيد والقريب، لتعويض انحسار الزحف العسكري الغربي على الشرق بزحف فكري وثقافي دخيل، يجد مرتعته الخصب في مجال البحوث والدراسات التي لا تخلو من أهداف معينة مسطرة، ليست دائماً علمية ولا غالباً كما سيتوضح.

١- الإيهام اللغوي:

١- إن "دلالة المصطلح (أي الاستشراق) عند العرب أو عند المسلمين لا تخرج عن مفهوم "دراسة الإسلام دينا وما يتبعه من لغات أهله وتواريخهم

(١) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ١٠١.

ومظاهر حضارتهم ...» (١).

٢-١. إن الكلمة مشتقة من الشرق، وبالتدقيق: الشرق العربي الإسلامي. أما الأوروبيون فيجيبون إذا سألتهم عن معناها، بأن الاستشراق هو جملة المعلومات التي تخص الأمم الشرقية ولغاتهم وتاريخهم وعاداتهم ودياناتهم ...» (٢).

٢-٢. ويعرفه القاموس الفرنسي بأنه مجموعة المعارف التي تتعلق بالشعوب الشرقية ولغاتهم وتاريخهم وحضاراتهم. وفي اللجاز يعني عندهم "تذوق أشياء الشرق" (٣).

٢-٤. وتؤدي اللاحقة اللغوية "isme" في كلمة الاستشراق 'Orientalisme' معنى الأولوية أو المذهب بالإضافة إلى "وظيفة الإلحاق على تمييز هذا الفرع عن جميع الفروع الأخرى" (٤).

ب - التعريف الإيديولوجي:

ب - ١. وتركيزاً على التمايز النوعي في الفكر والمنهج والانتماء الإيديولوجي يعرف الاستشراق بأنه أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (انطولوجي) ومعرفي (ابستمولوجي) بين الشرق والغرب، تصاغ حوله شتى النظريات والملاحم والروايات والأوصاف الاجتماعية والمصادر السياسية والأحكام التقييمية ...» (٥).

(١) السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتالية، ص ٧.

(٢) عطا الله دعيبة، "الاستشراق والمستشرقون" جريدة الشعب، عدد ٧٥٣٢، (٢٢ جمادى الأولى ١٤٠٨هـ)، ص ٥.

(3) Loc. Cit.

(٤) إدوارد سعيد: ص ٨١.

(٥) المرجع نفسه، ص ٣٨.

ب - ٢. على أن الاستشراق لم يبق محصوراً في دائرة الانتفاع بعلوم العرب ومدينة الشرق، وإنما خرج عنها إلى أغراض تجارية أو استعمارية أو دينية، بحيث أقبلت الأمم الأوروبية القوية بحكم هذه الدوافع تتنافس في تعرف الشرق وارتداد أقطاره، وكشف آثاره، وفتح كنوزه، وإحياء أدبه وطبع كتبه، وإبراز فنه. ولكنه في العصور الوسطى كان يقصد به دراسة العبرية بالدين ودراسة العربية لعلاقتها بالعلم^(١).

فهذا التطور الذي حصل في مضمون الاستشراق وانعكس على ميادينه، إنما يعبر قبل كل شيء عن منهج عام في كيفية تصور الغرب للشرق من خلال ظروفه وثقافته وواقعه، بل وموقعه السياسي والحضاري أيضاً.

وتأكيداً لما تقدم تبرز المقاصد الخفية والظاهرة للاستشراق أنه يشكل الجذور الحقيقية التي كانت ولا تزال المدد للتنصير والاستعمار، وتغذي عملية الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، وتشكل المناخ الملائم من أجل فرض السيطرة الاستعمارية على الشرق الإسلامي وإخضاع شعوبه.

فالاستشراق هو المنجم أو المصنع الفكري الذي يمد المنصرين والمستعمرين بالمواد يسوقونها في العالم الإسلامي لتحطيم عقيدته وهدم عالم أفكاره.

وقد جاء هذا الغزو الثقافي ثمرة لإخفاق الغزو العسكري وسقوطه، ولتربية جيل ما بعد الاستعمار.

ج - التعريف العام:

ج - ١. الاستشراق تعبير أطلقه الغربيون على الدراسات المتعلقة بالشرقيين: شعربهم، وتاريخهم، وأديانهم، ولغاتهم، وأوضاعهم الاجتماعية، وبلادهم،

(١) السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص ٢٣.

وأرضهم، وحضاراتهم، وكل ما يتعلق بهم^(١).

ج-٢. وكما تخطى مصطلح الشرق حدوده الجغرافية إلى غرب الجزيرة العربية وشمال إفريقية، فقد تخطى مصطلح الاستشراق الغربيين وتجاوزهم إلى المستعربين ممن بحثوا في تراث الشرق وحضاراته ودياناته فغمرهم هذا التعريف الذي، في ضوءه، يمكن نسبتهم إلى الاستشراق الروسي أو الاستشراق الياباني أو الاستشراق الصيني. كما يقال الاستشراق الأمريكي أو الإنجليزي...^(٢).

وهكذا فإن هدف الغربيين من هذا الإطلاق العام الذي يشمل كل الشرق والشرقيين، مسلمين أو غير مسلمين، أن يكون كما استجلاه حينئذ الميداني، "غطاء للهدف الأساسي، الذي هو دراسة كل ما يتعلق بالإسلام والمسلمين، لخدمة أغراض التبشير من جهة، وأغراض الاستعمار الغربي لبلدان المسلمين من جهة أخرى، ثم لإعداد الدراسات اللازمة لمحاربة الإسلام وتخطيم الأمة الإسلامية ونجزئتها، وتفتيت وحدتها"^(٣).

(١) عبد الرحمن حسن حينئذ الميداني: أجنحة المكر الثلاثة وخوالفها، ص ٥٠.

(٢) محمد حنين علي الصغير: المشرقون والدراسات القرآنية، ص ١٢.

(٣) حينئذ: أجنحة المكر الثلاثة وخوالفها ص ١٠٨.

لمحة تاريخية

١- دوافع الاستشراق:

هذا ولا نحسب أن فهم الاستشراق وما أوردنا من تعريفاته المختلفة يتأتى لنا دون العودة إلى التاريخ نستقصيه عن نشأته ودوافعه، وبالرجوع إليه سوف نجد جذوره ضاربة في القدم إلى العصور الوسطى نتيجة للصراع بين عالمين ذوي رسالة ربانية ووحى سماوي، جاءت الثانية منهما ناسخة للأولى في أغلبها ومصححة لها في باقيها.

ولما كان الإسلام يحمل معه خصائص الدين السماوي المتميز، وكانت أبرز سماته هي الخاتمية والشمول والمنهج الرباني المتكامل المنبثق عن عقيدة التوحيد الخالص، الذي صبغ كل التصورات، وفجر القيم والمفاهيم الحيوية الجديدة التي كانت وسيلة لتحرر الإنسان المسلم من شتى القيود والعبوديات، وإعادة الاعتبار إليه بالرفع من قيمته، وإشعاره بمسؤوليته الفاعلة في التعمير والبناء الحضاري. رأت فيه الديانة المسيحية بالأخص نذير خطر كبير، وبالفعل، فقد كانت سمة الخاتمية تثير فيها الشعور بأن الإسلام هو المنافس الحقيقي الذي جاء يؤخرها عن مواقعها الدينية والتاريخية، ويقتطع من أوساطها جغرافيات بشرية هائلة، كاشفاً في الوقت نفسه عن فقرها في النواحي العقيدية والنظمية والتشريعية والتي كانت تسعى إلى تغطيتها بالاستناد إلى اليهودية، والتصريح بأنها امتداد لها، بدعوى أن المسيح ما جاء لينقض الناموس ولكنه جاء ليكمّله.

وكانت سمة الشمول أشد في تحديها لنفاذها إلى صميم الواقع، تحديق به من كل جانب، وتهزه هزاً عنيفاً. حيث كان مظهرًا من مظاهر التحولات الكبرى التي قادها التشريع الإسلامي، والذي كان من آثاره أن انهدم الأساس الذي

كانت ترتكن إليه المسيحية في الديانة اليهودية، بحيث افتضح ما آلت إليه
شريعة موسى بين أحضان اليهود من عجز وتزوير وانحراف.

وبذلك كان الإسلام يشكل تحديًا تاريخيًا مستمرًا، وخطرًا مزدوجًا بالنسبة
إلى الديانتين معًا، وشركًا مستطيرًا متعدد الوجوه يتمثل بالأخص في الأبعاد
السياسية والحضارية والرسالية مجتمعة، والتي تخدم، في آن واحد، دينًا من
طراز فريد لم تعهده البشرية من قبل، خارج إطاره التعبدى للمجرد.

الأمر الذي يفسر لنا أهمية العوامل النفسية والتاريخية التي كان ولازال لها
الدور الأساسي في نشوب الاصطدام الدائم بين المسلمين والنصارى، والتي لا
يمكن لنا من دونها أن نفهم كيف تزامن آنذاك الخوف والاختلاف والصراع
بينهم، ولا كيف نجمت الحروب الدامية والحملات الصليبية وصنوف الاحتلال
الغربي، ولا كيف تكونت الروح العدائية المتأصلة ضد الإسلام والمسلمين،
واستطاعت أن تمجد، من أجل محاربتهم والقضاء عليهم، جيوش الغزو
الفكري والعسكري في تحالف بين الكنيسة والدولة.

لا يمكن إذن، التفاضي عن هذه الأسباب التي حركت أيضا جملة الدوافع
الحقيقية، وعلى أصعدة مختلفة من التبشير والاستشراق والتغريب والصراع
العقدي (الإيديولوجي).

ومن غير أن نغفل الدواعي الاقتصادية والسياسية والاستعمارية والعلمية بل
والصهيونية أيضا، في محاولة لاحتواء الاستشراق والتبشير لمحاربة الإسلام من
جديد، بالإضافة إلى دوافع أخرى ثانوية، فإننا نركز في الدافع الديني ونميل
إلى تغليب. ولا أدل عليه من نشأة الاستشراق على أيدي الرهبان الذين تنقفوا
في الأندلس من أمثال "جربرت Jerbert d'Orillac" الذي اعتلى منصب

البابوية باسم سلفستر الثاني: (٩٩٩-١٠٠٣م)، و"بطرس المحترم Pierre Le Venerable": ١٠٩٢-١١٥٦م و"جيرار دي كريمون Gerard de Cremona": ١١١٤-١١٨٧م مروراً "بتوماس الأكويني: Thomas d'Aquin ١٢٢٥-١٢٧٤م، وروجر بيكون Roger Bacon ١٢١٤-١٢٩٤م وذلك قبل صدور قرار مجمع "فيينا" الكنسي في عام ١٣١٢م، القاضي بإنشاء كراسي اللغة العربية والعبرية والكلدانية في الجامعات الأربع الرئيسة بأوروبا وهي: باريس، وأكسفورد وبولونيا و صلمنكة، ثم في جامعة خامسة بالبلاط البابوي الذي كان يعتلي سدته اكليمنطس الخامس الذي أقر مشروع ريمول لول R. Lulle ١٢٣٥ - ١٣١٤م رئيس أساقفة طليطلة، وتحمّس لنشاط كبير في النقل والترجمة وتأسيس المعاهد للدراسات العربية^(١).

وظل رجال الدين يؤلفون الطبقة المتعلمة في أوروبا، والكنيسة تحنكر العلم تمكيناً لسلطانها الديني على الشعوب الأوروبية إلى عصر النهضة. ولعل الذي دعم سيطرتها وزاد في تعصبها ما كان من نشوء الاستشراق على أيدي رجال الكهنوت بغرض تشويه حقائق الإسلام، وتوصلاً إلى إعاقة نشره بين الغربيين، ولفناً لأنظارهم عن ريف معتقداتهم ونصوصهم، مما يفسر حاجة المستشرقين إلى تشديد الهجوم على الإسلام وتكثيف الجهود التبشيرية منذ بدايات الاستشراق في القرن الثاني عشر الميلادي وما بعده، ليس من أجل الانتصار للصراية فقط، ولكن، كما ذهب إلى ذلك "رودي بارت"، بدافع التبشير الذي عرفه بأنه: إقناع المسلمين بلغتهم ببيان الإسلام واجتذابهم إلى الدين المسيحي^(٢).

(١) لحبيب العقيلي: المستشرقون، ج١/ ص ١٠٦-١٢٠.

(٢) محمد حنين علي الصغير: المستشرقون والدراسات القرآنية، ص ١٥.

على أن هناك من يعزو نشأة الاستشراق إلى صدر الإسلام بسبب احتكاك المسلمين بالرومان في غزوة مؤتة ومن ثم غزوة تبوك "ومن يومها وقف المسلمون والنصارى موقف خصومة سياسية".

ويلهب فريق إلى أن الباعث على نشوئه هو الحروب الصليبية التي كانت نتيجة الاشتباك السياسي والديني بين الإسلام والتصراية الغربية في فلسطين. وهناك من يرى أن الدافع إليه هو الحروب الدسوية التي نشبت بين المسلمين والنصارى في الأندلس، وبالأخص على إثر سقوط طليطلة عام ٤٣٣هـ/ ١٠٨٥م واستيلاء ألفونسو السادس عليها^(١).

والحقيقة أن الاهتمام بالعالم الإسلامي لم يكن لأسباب سياسية أو عسكرية أو دينية فحسب، بل من أجل تعميق المعرفة به أيضًا، والإحاطة بما يتعلق به إحاطة مفصلة دقيقة. ولعل الذي يسر السيل إلى ذلك هو توسع الاتصالات التي تلت استعادة أسبانيا واحتلال صقلية الإسلامية، وإقامة دول لاتينية في الشرق.

وإلى جانب هذه الدوافع التي أدت إلى المحاولات الأولى للبحث التاريخي واستزادة المعلومات عن العالم الإسلامي، فقد كان هناك الدافع الاقتصادي والتجاري، باعتبار هذا الأخير منطقة اقتصادية ذات أهمية أساسية لعدد كبير من التجار الأوروبيين^(٢).

وإذ يحدد د. البهي فترة انتشار الاستشراق في أوروبا بصفة جدية، يكاد يجمع عليها المؤرخون، بعد قيام حركة الإصلاح الديني، فإنه يعيد السبب

(١) السامري: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص ١٩-٢١.

(٢) شاخت ويورورث: تراث الإسلام، ج ١، سلسلة عالم المعرفة، ص ٤٢.

الرئيس المباشر في مولد الاستشراق إلى عامل ديني بالدرجة الأولى، نتيجة للآثار العميقة التي خلفتها الحروب الصليبية في نفوس الأوروبيين، ويربطه بداوفاً التبشير والاستعمار، ويعلل هذه العلاقة بقوله:

"ومن جهة أخرى رغب المسيحيون في التبشير بدينهم بين المسلمين، فأقبلوا على الاستشراق ليتسنى لهم تجهيز الدعاة وإرسالهم إلى العالم الإسلامي. والتقت مصلحة المبشرين مع أهداف الاستعمار، فمكن لهم واعتمد عليهم في بسط نفوذه في الشرق، وأقنع المبشرون رعماء الاستعمار بأن المسيحية: "ستكون قاعدة الاستعمار الغربي في الشرق. وبذلك سهل الاستعمار للمبشرين مهمتهم وبسط عليهم حمايته، وزودهم بالمال والسلطان، وهذا هو السبب في أن الاستشراق قام في أول أمره على أكتاف المبشرين والرهبان ثم اتصل بالاستعمار"^(١).

٢- تطور الاستشراق:

نشأ الاستشراق، كما تبدى، من شعور الغربيين بالخطر العقدي والفكري، إلى جانب الخطر العسكري والسياسي للدين الإسلامي، الذي جاء يتهدد وجودهم وحضارتهم، فأبوا إلا أن يروا فيه مظهرًا للثورة الكبرى التي كانت تقوم بها آسيا ضد سيطرة اليونان وهيمنة الرومان، وعلى هذا النحو صار الاختلاف بين الشرق والغرب يصبو على أساس من الصراع بين الإسلام والمسيحية^(٢).

وحين اشتدت حملة الصليبيين الأسبان على المسلمين بدأ الاستشراق يظهر في الأندلس في القرن السابع الهجري، بوصفه إنتاجًا فكريًا ناجمًا عن الحروب

(١) محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ٥٣٣.

(٢) كامل عباد: صفحات من تاريخ الاستشراق، مجلة للجمع العلمي العربي، المجلد ٤٠/ج ١، يناير

التي تخاضها الغرب ضد الشرق الإسلامي تحت راية الصليب، فقد دعا الفونس ملك قشتالة، ميشل سكوت، ليقوم بالبحث في علوم المسلمين وحضارتهم، فجمع سكوت طائفة من الرهبان في بعض الأديرة القريبة من مدينة طليطلة من أجل القيام بترجمة بعض الكتب من العربية إلى لغة الفرنجة، وتقديمها إلى ملك صقلية الذي أمر بإرسال نسخ منها هدية إلى جامعة باريس^(١).

ولكن الذي نشط الاستشراق أكثر، وحركه في الاتجاه السليبي وانحرف به عن الأغراض العلمية التزيهة منذ البداية، هو ما كان من إخفاق الحروب الصليبية الذي كان دافعا للمزيد من الاهتمام بالثقافة الإسلامية، بدليل الوثيقة الخطيرة التي عُثر عليها أخيراً، وتتضمن وصية القديس لويس ملك فرنسا وقائد الحملة الصليبية الثامنة، والذي أيقن لدى عودته إلى فرنسا، بعد فدية عظيمة بذلها للخلاص من الأسر بين أيدي المصريين في مدينة المنصورة، أنه لا سبيل إلى النصر والتغلب على المسلمين عن طريق القوة الحربية، ولذا يتعين تحويل المعركة من ميدان السلاح إلى معركة في ميدان العقيدة والفكر، ولا مندوحة للعلماء الأوروبيين عن ذلك إلا بدراسة الحضارة الإسلامية، ليأخلوا منها السلاح الجديد الذي يغزون به الفكر الإسلامي^(٢).

فكان لابد من ترجمة القرآن والأحاديث والاطلاع على دراسات الفقهاء والعلماء المسلمين، لا يحفزهم على ذلك المعرفة وحدها أو الوقوف على أسرار العظمة والهيبة في خطب هذا الدين المحير، بقدر ما كانوا يرومون من وراء

(١) علي محمد جرشة: أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، ص ١٩.

(٢) المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

النيل من معالم الإسلام وتشويهها أن يحولوا دون تسرب المبادئ والمثل والقيم الإسلامية إلى رعاياهم فينقلبوا مسلمين.

وهكذا بدأت نشأة الاستشراق تأخذ في الظهور انطلاقاً من دراسة اللغات وجمع المعلومات لأغراض عقديّة باديء بدئي، وتجدت فيما بعد، في أعمال تبشيرية بتحريضات بابوية.

ثم كان أن تضاءلت جاذبية هذه الدراسات مع سقوط غرناطة عام ١٤٩٢م، وبقيت الأقلية الموريسكية "Morisco" وحدها تتكلم لهجة رومانية.

غير أن دعوة المشيخة الرومانية "Curia" إلى توحيد الكنائس الشرقية استلزمت استئناف هذه الدراسات من جديد، باعتبارها جزءاً من الدراسات السامية بصفة عامة.

ومع مجيء الحركة الإنسانية "Humanisme" التي كانت تحاول البحث عن ثقافة عالمية، اتسع نطاق هذه الدراسات اللغوية إلى أن صار يشمل البحوث الإسلامية.

وقد أسهم Guillaume Postel (١٥١٠ - ١٥٨١م) كثيراً في إغناء دراسة اللغات والشعوب، وجمع العديد من المخطوطات. وكذلك كان اهتمام تلميذه Joseph Scaliger (١٥٤٠ - ١٦٠٩م) يتحول من الحماسة التبشيرية إلى ميدان الاستشراق.

وفي عام ١٥٨٦م يؤسس الكردينال دوق تسكانيا الكبير، مطابع كثيرة في أوروبا لنشر اللغة العربية، خدمة لأغراض تبشيرية كما أعلن عنها. وكان أن استفادت الأعمال الطبّية والفلسفية لابن سينا مثلاً، وكُتب مهمة أخرى في القواعد العربية والجغرافيا والرياضيات من الطبع والنشر.

ولقد تكررت هذه الظاهرة في أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر في باريس وهولندا وألمانيا^(١).

وكانت المهجرتا وفرنسا أكثر اهتماما بالتجارة وبمخططاتها السياسية في الشرق مما مهد لهما السبيل إلى العناية بدراسة فيلولوجيا اللغات الشرقية.

ومن ناحية أخرى، أدى الخطر التركي إلى تكثيف الدراسات المتعلقة بالإسلام وبالإمبراطورية العثمانية، ومع تراجع هذا الخطر ساد متابعة هذه الدراسات نزوع نحو التجرد العلمي المتفاوت.

ثم إن الحركة الثقافية في أوروبا جعلت البلاطات الشرقية تهتم أكثر بالرحالين الأوروبيين... وسار الاتجاه العام نحو تنظيم البحث العلمي، بحيث أدى إلى "ظهور شبكة استشرافية متلاحمة... نتج عنها تأسيس أول كرسي للعربية عام ١٥٣٩م في (Le college de France).

وبدأ تأليف الكتب في القواعد وشرح النصوص وإعداد المعاجم، وفي مقدمة الاختصاصيين الهولنديين Thomas Von Erpe (١٥٨٤ - ١٦٢٤م) الذي نشر أول كتاب في قواعد اللغة العربية.

وهكذا كثرت الكراسي في مجال الدراسات الشرقية. ففي النمسا يظهر معجم تركي ضخّم لـ F. Meninski وفي روما تنشأ كلية لنشر العلم College de Propagande عام ١٦٢٧م. ويشغل E. Pocok أول كرسي للغة العربية في أكسفورد عام ١٦٣٨م.

وبدأت تظهر أول محاولة لكتابة موسوعة للإسلام. وترجمت ألف ليلة وليلة. وصار الجو العام يسمح بالنظر إلى الإسلام لا على أنه أرض أعداء

(١) شاخت ويوزورث: تراث الإسلام، ج ١/ ص ٦١، ٦٢.

المسيح، بل على أساس أنه حضارة غربية ورائعة في الوقت نفسه، تبهج القراء وتشد الخيال إلى القصص الشرقي^(١).

وفي الحقيقة نؤثر أن نؤرخ لهذا التطور الذي امتد على نحو ألف عام تقريباً بالمرحل والاتجاهات المحورية الكبرى على الاعتماد على تواريخ معينة لم يقع الإجماع عليها، وتضاربت الأقوال والآراء فيها.

فهناك من يقسم كتابة المستشرقين إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الطلائع.

وتشمل طلائع المستشرقين الذين أسهموا في إغناء أوروبا حضارياً وعلمياً بالتأليف والترجمة، وكانت جهودهم اللبّات الأولى للاستشراق، تستهدف في رأي د. عجيل جاسم النشمي، غاية علمية بالدرجة الأولى، ودينية بالدرجة الثانية؛ ونحن نرى خلاف ذلك للأسباب التي تقدمت، ولكون الاستشراق نما وترعرع في محاضن الأديرة والكنائس، وعلى أيدي القساوسة والرهبان الذين بلغ عدد المتخصصين منهم في العلوم الشرقية والإسلامية خاصة، العشرات في تقديره. وإذ يشير إلى ما جاء في كتاب "المستشرقون" لنجيب العقيقي، من ترجمة ما يربو عن ستين راهباً من كبار المستشرقين^(٢).

فإننا لا ندري ما سر هذا التناقض في تغليب الجانب العلمي فيهم، ولا الداعي إلى التردد حين يقول: "إن حركة الاستشراق، وإن كانت محاضنها الأولى تكاد تكون دينية - حيث نشأت على أيدي الرهبان - إلا أنها خضعت لظروف وملابسات أخرى متعددة..."^(٣).

(١) شاخت ويوزورث: تراث الإسلام، ص ٦٣ وما بعدها.

(٢) عجيل جاسم النشمي: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ص ٨.

المرحلة الثانية: مرحلة ما بعد سقوط غرناطة.

حيث توقفت الدراسات الشرقية بعد مغادرة المسلمين غرناطة، لتستأنف في روما لأغراض تبشيرية، آخذة في التدرج نحو التفهم والنزعة الموضوعية نسبياً، والنظر إلى الإسلام من منظور مجرد، عري في الجملة من الصبغة العدائية، في حقل الدراسات الاستشراقية إلى ما قبل حلول القرن الثامن عشر.

وهو ما يقابل عند رودنسن، فترتي ذبول الصورة العدائية للإسلام من جراء التطور الداخلي البطيء للعقلية الغربية، الذي نمت اتجاهها نحو فهم أعمق للفكر الإسلامي من ناحية، والتعاضد السلمي أو التقارب الذي أصبح فيه العدو شريكاً بعد فشل إذكاء الروح الصليبية، وحلت محله ما أسماه ساذرن بـ "لحظة الرويا" أيام سقوط القسطنطينية من ناحية أخرى^(١).

المرحلة الثالثة: مرحلة ما بعد سقوط الخلافة الإسلامية.

وهي مرحلة عاود فيها العداء والتعصب والأهواء كتابات أغلب المستشرقين، حيث لم يكتفوا هذه المرة بتصوير الإسلام على أنه عدو للمسيحيين فحسب، بل على أنه أيضاً عدو للعلم والتقدم والحضارة، متأثرين في ذلك بالاتجاهات السياسية والأهداف الاستعمارية.

وساعدهم على ذلك واقع المجتمعات الإسلامية المضطرب، والثورات المتلاحمة في العالم الإسلامي المعزق: فالثورة الكمالية في تركيا، وفي أجزاء من روسيا وثورات أندونيسيا وإيران وغيرها.

وإن كانت هذه المرحلة لا تخلو من ظهور بعض المنصفين الذين ثاروا على هذا المنطلق العدائي والمجحف في حق الإسلام والمسلمين^(٢).

(٣) المرجع السابق، ص ١٠.

(١) شاخنت وبيورودث: قرائن الإسلام، ج ١/ ص ٥٤.

وللدكتور الزيادي تقسيم آخر فهو يرى:

أولاً: مرحلة الانبهار بالحضارة العربية.

وذلك منذ أن دقت الفتوحات الإسلامية أبواب أوروبا.

ثانياً: مرحلة ما بعد الحروب الصليبية.

حيث تبلغ العناية بالتراث الإسلامي وجمعه شأواً كبيراً تمثل في تنامي الترجمات وإنشاء المعاهد والكراسي الخاصة بالدراسات الشرقية.

ثالثاً: مرحلة التنظيم الفعلي.

وذلك في مطلع القرن الثامن عشر، الذي تزامن مع بداية الموجات الاستعمارية للعالم الإسلامي والاستيلاء على ممتلكاته.

ويلاحظ على كتابات المستشرقين، على الرغم من الاتجاه الحقيقي والمنظم للاستشراق عموماً ومحاولة إضفاء صفة العلمية على أبحاثه، أنها لا تتغير إلا من حيث الشكل، ولم تقو إلا نادراً جداً على مسح الصورة القائمة التي خلفتها العصور الوسطى.

رابعاً: مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية:

وتستمر إلى أيامنا هذه، منسمة بانعقاد المؤتمرات المتخصصة، والمجامع العلمية، وتزايد إصدار المجلات العلمية مع انخفاض في مستوى عمل المستشرقين، والمحافظة على مناهج الأقدمين في التشويه والمواربة، مع ارتباط أوثق بالدوائر الاستعمارية نتيجة للدعم المستمر الذي تقدمه الحكومات الغربية والعربية أحياناً. وصفوة القول أنه لم يتخلص بعد من آثار السياسة والاستعمار والتعصب، وبهذا ما زال يفتقد الاتجاه العلمي الصرف^(١).

(٢) عجيل جاسم الشامي: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ص ١١-٢١.

٣- أهداف الاستشراق:

إن دراسة قضية الأهداف المبتغاة من وراء بحوث المستشرقين لا تتم كاملة بمعزل عن التبصر بالبنية الفكرية والتركيبية النفسية - التاريخية، التي صمّمت عن وعي أو دون وعي، فلسفة هذه الأهداف واتجاه هذه المرامي لدى هذا الغرب، الذي يطلق عليه الآن أوروبا، المنصبة اهتماماتها على الشرق الإسلامي بالذات، في تحليلها الاستشراقي.

ويتجلى ذلك:

- ١- في صفتها: بكونها أهدافاً عدائية - عنصرية.
- ٢- في محركها الأول واتحادها معه على أساس أنها دينية.
- ٣- في مضمونها الثقافي والتاريخي السياسي: من أنها هجومية حربية.
- ٤- في نقطة الالتقاء مع الأهداف القديمة الأولى: وهي أنها تشكل الهدف الكبير المستمر الذي يستهدف إلحاق الهزائم بالعالم الإسلامي من أجل القضاء عليه وهي تتمثل في:
 - أ- هزيمة في ميدان القتال لفقدان الاستقلال السياسي، ويتولى المهمة الحروب الصليبية ثم الاستعمار.
 - ب - هزيمة في ميدان الفكر لفقدان الاستقلال الفكري، ويتولى المهمة، الصراع الحضاري ككل، والغزو الفكري المضاد.
 - ج - هزيمة في ميدان الوحدة فتصبح الأمة أشتاتا بحيث يصبح وجودها لا يطمئن صديقاً ولا يقلق عدواً. ويتولى المهمة؛ الصهيونية، وبث الفتنة والشقاق بين المسلمين^(١).

(١) محمد فتح الله الزيلادي: ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها، ص ٧٦-٧٣.

إن تتبع مختلف الأهداف التي يرمي إليها المستشرقون، في ضوء من معرفة الدوافع الحقيقية للاستشراق، واعتبار الخصائص الغرب وطابع تفكيره "كمعائن" دارس للشرق بروح عدائية ملؤها النفور القديم، ويسائقي من الشعور الديني الصليبي والستفوق العنصري المتوارث عن الاستعلاء اليوناني - الروماني، وأثر ذلك في "المعائن" وفي الأحكام التي يصدرها بشأنه، والدراسات والبحوث التي يجربها عليه، سوف يكون يسيراً ومنطقياً في آن واحد، لأن هذا العدد الهائل من المستشرقين الذين انكبوا طوال حياتهم على دراسة حضارة غريبة عنهم، وتحليلها بالتعاون مع الدوائر الاستعمارية التي تمدهم بالأموال والإمكانات، لدليل على أن كل ذلك يحمل في أحشائه أهدافاً كبيرة، يسعى لتحقيقها والاستفادة منها.

"فما الذي يدعو الباحث الغربي إلى بذل كل هذا الجهد والعمر والمال في دراسة عالم غريب عنه؟

يدرس لغاته التي تختلف تماماً عن لغته، ويحاول جاهداً فهم آدابها وعقائدها وأهلها وتاريخهم؟

"ما الذي يحمله على ذلك وقد كان في وسعه أن يوجه كل تلك الجهود لدراسة مجالات أوروبية أخرى يمكن أن تظهر فيها مواهبه وإمكاناته الفكرية من ناحية، ومن ناحية أخرى تكون أكثر فائدة له من الناحية العملية؟" (١).

وكما يقول نجيب العقيقي:

"فلو أن أحدهم انصرف طوال حياته إلى حل الكلمات المتعارضة، أو جمع طوابع البريد النادرة، أو كتابة القصص البوليسية، بذل التحقيق والترجمة والتصنيف، لخرجت به من تلك الجزائر المتعددة التي يعيش فيها المستشرقون،

(١) بركات عبد الفتاح دويدار: الحركة الفكرية ضد الإسلام، ص ٧٣.

إلى العالم الرحب في القرن العشرين، ولعادت عليه برخاء من العيش وشهرة بين الناس وسلامة من النقاد^(١).

هذا وإن كان بعض الباحثين يغلب الهدف العلمي من الاستشراق على سائر الأهداف الأخرى: من دينية وتجارية وسياسية واستعمارية، فإن الباحث المتفحص في تاريخ الاستشراق، يخلص بالتأكيد إلى تغليب الهدف الديني الذي يحثه كما سبق أن رأينا، الدافع الديني أيضا.

ويرى المستشرق الألماني المعاصر - رودري بارت - أن الدافع العلمي في الحركة الاستشراقية بدأ في الظهور اعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر. وهذا يعني أن أغلب الكتابات الاستشراقية كانت قبل ذلك عديمة، أو على الأقل ينقصها الطابع العلمي^(٢).

٣-١ الهدف الديني:

ولا أدل عليه من أن بداية الاهتمام بالاستشراق والعناية بنشره، تعود أصلاً إلى الفاتيكان باعتباره المعين الذي أمد طلائع الاستشراق بأوائل رجالاته، ناهيك عن التعصب الديني والروح الصليبية والتكوين اللاهوتي لأغلب المتخصصين للاستشراق، والذي يؤيد هذا الزعم "هو أن الكثير ممن احترفوا الاستشراق وبرزوا في ميادينه كانوا قد عُنُوا في بداية حياتهم العلمية بدراسة اللاهوت قبل التفرغ لميدان الدراسات الاستشراقية، وكأنهم أرادوا أن يتسلحوا بمعرفة كافية بالعقيدة المسيحية قبل الخوض في غمار الحرب المبطنة التي أرادوا شنها على الإسلام. وظل الكثير منهم يتولى وظائف دينية وتبشيرية وله مكانة كنسية مرموقة"^(٣).

(١) محمود حمدي رزوقي: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص ٧٠.

(١) العقيلي: المستشرقون، ج ٣ / ص ٦٠٥.

(٢) رزوقي: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص ٧١.

وصحيح أن الاستشراق لم يقو على تحرير مناهجه من إسمار الخلفية الدينية التي انطلق منها إلا بشكل ضئيل، فقد كان يسير منذ البداية في اتجاهات ثلاثة متوازية تتمثل في:

١- محاربة الإسلام وتبج ما صوره، مثالبه، وإبرازها، والزعم بأنه يستلهم من النصرانية واليهودية متفصلاً من قيمة الرسالة وقدر الرسول ﷺ.

٢- حماية النصارى من "خطره" بطمس معالمه وإخفاء حقائقه، حذراً من استمالة الدين إياهم واللجوء إلى اعتناقه.

٣- حملات التبشير والجهود المبذولة في محاولة تنصير المسلمين^(١) وإذا كانت هذه بعض الشواهد الظاهرة في اتجاه خدمة الهدف الديني فإن هذا الأخير لم يعد ظاهراً الآن في الكثير من الكتابات الاستشراقية. إلا أن تغير بعض الأساليب وخطط المناهج الحديثة، والتكيف العقدي (الإيديولوجي) مع الظروف المتطورة لا تعني اختفائه تماماً.

ويؤكد د. رزوق بحق أن الهدف الديني "لا يزال يعمل من وراء ستار بوعي أو بغير وعي" معللاً ذلك بقوله: إنه من الصعب على معظم المستشرقين النصارى (. . .) - ونحن لا نستثني اليهود أيضاً - وأكثرهم متدينون، أن ينسوا أنهم يدرسونه ديناً ينكر عقائد أساسية في النصرانية ويهاجمها ويفندها كالتثليث والصلب والفداء^(٢) كما أنه من الصعب عليهم أيضاً أن ينسوا أن الإسلام قد قضى على النصرانية في كثير من بلاد الشرق وحل محلها^(٣).

وإذ تصدر هذا الحكم عن بيئة ودلائل جسيمة، نستنكف أن نقع في خطأ

(٣) نبيه عاقل: المستشرقون وبعض قضايا التاريخ العربي الإسلامي، ص ١٥.

(١) رزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص ٧٢.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

التعميم المطلق على سائر المستشرقين، إذ قد تنجو منهم كوكبة على قلتها، جهدت في التزام الحيدة والموضوعية والقصد الشريف الذي تبدى صدقه في التصدي لاخطاء زملائهم والرد عليها تصحيحاً واستنكاراً، بل وتشجيعاً على الانحرافات المتعمدة، ومحاولات الإنصاف المحتشمة التي تظهر في جانب لتخفي في جانب آخر.

يقول د. رزوق:

"وقد يكون صحيحاً القول بأن ألوان التحامل القديم على الإسلام قد خفت حدتها إلى درجة كبيرة منذ مطلع هذا القرن، ولكنها للأسف الشديد لا تزال تعيش قوية، ولا تزال هناك فئة من الباحثين الغربيين المهتمين بدراسة الإسلام، تحرص حتى اليوم على نشر ألوان التحامل القديم في العالم الغربي على نطاق واسع بأساليب مختلفة"^(١).

٣ - ٢. الهدف التجاري:

إذا كان الشرق يمثل في عين الغرب "بريق درة" فإن ذلك يكفي للدلالة على النظرة المادية إليه، وعلى الهدف الاقتصادي المبتغى من وراء قيام العلاقة بينهما: لا على أساس من التكافؤ والتكامل والارتباطات الإنسانية، باعتبار الشرق ندّاً أو قطباً حضارياً. وإنما بالنظر إلى ما يستهويه فيه من ذخائر منجمية وموارد طبيعية ومواد أولية، وإمكانية إقامة أسواق واسعة، لترويج منتجاته التي تحمل معها ميسم الاستعلاء والسيطرة الغربية. وبالتالي، فإنها بذلك تهبط بالبضائع المحلية والصناعات التقليدية إلى الدرجة الثانية من الأهمية! إن لم تقض عليها، وفي الوقت نفسه تحول بلاد المسلمين إلى مجتمع الاستهلاك

(٣) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٢٦٥.

والتبعية الاقتصادية. وفي إطار التوسع التجاري والغزو الاقتصادي للشرق تلجأ الدوائر الحكومية بل والشركات المختلفة ومؤسسات الاستثمار الأجنبي إلى خيرة المستشرقين بالبلدان المعنية، تستطلعهم عن إمكانات استغلال الثروات الباطنية والبشرية فيها، وتستخدمهم في تنفيذ مشاريعها الاقتصادية المختلفة، للوساطة والاستشارة والترجمة والتنقيب وغيره، مقابل رواتب مغرية. ومن ناحية أخرى، وجد بعض المستشرقين الفرصة مواتية لاتخاذ "البحوث العلمية" من تأليف وتحقيق للتراث الإسلامي وكذلك من طبعه ونشره وتوزيعه وسيلة للشراء وكسب مغنم مادية كثيرة.

٣-٣ الهدف السياسي:

يقول نورمان د. بالمر: "في مجال العلاقات الدولية وتقويم قدرة الدول، فإن الموارد الاقتصادية الطبيعية منها والبشرية، تعد من العناصر الأساسية لتحديد قوة أو ضعف أي بلد"^(١).

ولا شك أن العالم الإسلامي كان يحتل المكانة المرموقة والورن العالمي المتميز، عندما كان يمتلك قدرة غير محدودة على التأثير في مختلف الأحداث السياسية والاقتصادية والعسكرية. وقد تجلّى ذلك في أروع صوره في صدر الإسلام، يوم كان المسلمون أمة واحدة مرهوبة الجانب، ذات مناعة سياسية واقتصادية وثقافية.

فهذا الدور الريادي للحضارة العربية الإسلامية لم يتغاض عنه الغرب، بل وعاه وعيًا تامًا بحيث وقف على أسباب القوة فيه ومواطن العظمة، التي كانت

(١) دغروق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص ٨٠.

(1) Norman D. Palmer and Other: International Relations, Calcuta: Scientific Book

بالأمر تفرض أسلوب التعامل بين المجتمعات البشرية، وتحملي القرار عليها في اتجاه خدمة الإنسانية وانعقادها. وسنده في ذلك كان بطبيعة الحال أعمال المستشرقين الذين كانوا يحتلون مناصب دبلوماسية في القنصليات أو السفارات الغربية المعتمدة في الشرق، كمستشارين صحفيين أو ملحقين ثقافيين أو ترجمة؛ فقد انتقل سنوك هيرغرونج مثلاً من دراسته للإسلام ليشغل منصب مستشار للحكومة الهولندية في الشؤون الإدارية لدى مستعمراتها في أندونيسيا المسلمة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مكدونالد وماسينيون^(١) وفانسان موتاي وغيرهم ممن كانوا يشغلون هذه المناصب في وزارات الخارجية كخبراء في القضايا الإسلامية أو في المسألة الشرقية.

وهكذا أصبح الشرق في عرف الغرب مشروعاً أوروبياً ثقافياً وسياسياً ومادياً ضخماً^(٢) لا تخفى أبعاده العسكرية والاستعمارية. وكان على المدارس الاستشرافية أن عمده بمزيد من المعلومات حول أفكاره ورجاله، وسائر ما يتعلق به، مما يحقق له أغراضاً سياسية في السيطرة والاستيلاء.

ويتحالف المبشرون والمستشرقون في ضرب وحدة المسلمين مناط عزتهم وسوددهم بيث الفتن والفرقة وإثارة الشبهات والتشكيك، بغرض تحويل المسلمين عن دينهم، وإشاعة البلبلة الاعتقادية والفكرية في صفوفهم لتصير بلادهم وخيراتهم لقمة سائغة للغرب. وأقل مطمع للغربيين في هذا أن تعينهم دراسات الاستشراق على إضعاف العالم الإسلامي^(٣) وتمكين التبعية السياسية فيه والنهب الإمبريالي.

Agency. 1969. p. 35.

(١) إدوارد سعيد: ص ٢٢١.

٣-٤ . الهدف الاستعماري:

لم يكن الاستشراق وليد الهزائم التي منيت بها الحروب الصليبية فحسب، بل هو ينبعث من جديد في حركة نشيطة يجد المد الاستعماري تسويغاً لها بوصفها القوة الفكرية التي تدعم وتمهد لبسط نفوذه وتغلغله في أقطار العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر.

وكان ذلك نتيجة طبيعية للعديد من رحلات الاستكشاف والمشاريع التجارية، وإنشاء الجمعيات المختلفة لجمع الوثائق الثمينة اللازمة للأعمال الدبلوماسية، عن سلوك الشرقيين وخصائصهم وأساليب تفكيرهم وسيكولوجيتهم بعناوين الاستشراق تارة، و"الدراسات الشرقية"، تارة أخرى، و"الدراسات الإقليمية" تارة ثالثة منذ مطلع القرن الثامن عشر. والغرض من وراء هذا كله هو جس النبض في هذه الشعوب، وتحسس مدى قابليتها للاستعمار.

وبهذا تكون العلاقة وشيجة بين الاستعمار والاستشراق ما في ذلك شك، لا سيما عندما ينصرف هذا الأخير "إلى الاهتمام بنوعية معينة من الموضوعات التي تتناسب والمرحلة التي قطعها الاستعمار في علاقاته مع البلد المستعمر، فالدراسات في دور الغزو تختلف عنها في دور توطيد النفوذ، كما أنها تأخذ شكلاً آخر في دور مقاومة الثورات التحررية"^(١).

ولقد استطاع الاستعمار أن يصطنع الأسباب لإثارة الفتن والحروب والقلاقل في البلدان الإسلامية، وبخاصة البلاد التي يحس المستعمرون أن تجمع المسلمين فيها يثير سخطهم، مثل تركيا ومصر والمغرب العربي ومنطقة الشام والجزيرة القراتية، فقد عمل الاستعمار بأساليبه الملتوية من أجل عدم استقرار هذه المناطق

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وجعلها بركاناً يغلي^(١).

كما توصل الاستعمار إلى أن يقضي على معنويات المسلمين ويشعرهم بغريبتهم في بلادهم بما يمنحه من امتيازات للأجانب، وتطبيق سياسته الرامية إلى القضاء على كل نزعة إسلامية أو دعوة أو توعية للمسلمين، أو حركة استقلالية، وذلك من خلال الإدارات السياسية داخل البلاد الإسلامية.

وبديهي بعد ذلك أن يتخذ وسائل أخرى للوصول إلى أهدافه العدائية للإسلام والمسلمين، كالسيطرة على التعليم والثقافة، وعلى وسائل النشر والإعلام، وعلى الكثير من الكتاب والأدباء، وأن يتبنى مع مراكز كثيرة: الغزو الفكري للعالم الإسلامي^(٢).

ونجى الدراسات الاستشراقية سداً للاستعمار تمهيداً وتثبيتاً، فتزول الجهاد وتصرف أنظار المسلمين إلى الدعة والقعود عن الجهاد في سبيل الله، تحطيماً لروح المقاومة الإسلامية، ومداغة للغزاة بالاشتغال بالعبادة والزهد، على أن ذلك هو الجهاد الأكبر^(٣).. وغير ذلك مما من شأنه أن يسلس القيادة للاستعمار وهيمنته الثقافية والفكرية، بحيث يستبد تأثيرها في نفوس المسلمين فيخلخل عقائدهم، ويزلزل ثقتهم بأنفسهم. ومن ثم يتخذ التنصير الغربي من دونهم وليجة لتحويل بعض المرتبكين منهم إلى تبع وملاحدة^(٤).

هذا وجدير بالتنبيه أن كثيراً من المستشرقين لم يكونوا علماء أو أساتذة جامعة أو رجال بعثات أثرية، بل كان بينهم الكثير من الجواسيس والموظفين في وزارات الخارجية ووزارات المستعمرات ودوائر الاستخبارات...

(٣) حسن ضياء الدين عتر: وحي الله، ص ٣٣.

(١) نبيه حائل: المستشرقون وبعض قضايا التاريخ العربي الإسلامي، ص ١٧.

(١) علي عبد الحليم محمود: الغزو الفكري، ص ١٤٥.

(٢) المرجع السابق: ص ١٤٦-١٤٧.

والملاحظ أن دراسات المستشرقين لم تكن بنهضة الشعوب الشرقية والإسلامية في العصر الحاضر، ولا بالجوانب الإيجابية في تاريخ الإسلام إلا نادراً جداً، وبسطحية مقصودة تختفي عندما يبحثون في تاريخ الشرق القديم ومعالم حضاراته البائدة، دونما إبراز لنواحي عزة هذه الأمة ومساهماتها في حضارة العالم وتراثه، كي لا تستنير الأجيال اللاحقة بأنوار الماضي فتلحق بالركب^(١).

فهل بعد هذا من ريب أو تأويل للعلاقة التواطئية بين الاستعمار والاستشراق؟ وهل من تفسير آخر للمكافآت السخية التي كانت تغدقها الحكومات الاستعمارية على المستشرقين أثناء حملاتها واحتلالها لبلدان الشرق حتى عاد ذلك دافعاً اقتصادياً لدى البعض منهم كما تقدم؟.

يقول نجيب العقيقي في هذا السياق: "ولما أرادت معظم دول الغرب عقد الصلات السياسية بدول الشرق والاعتراف من تراثه، والانتفاع بثرائه، والتزاحم على استعمارها، أحسنت كل دولة إلى مستشرقها، فضمهم ملوكها إلى حاشياتهم أمناء أسرار وتراجمة، وانتدبهم للعمل في سلكي الجيش والديبلوماسية إلى بلدان الشرق، وولّوهم كراسي اللغات الشرقية في كبرى الجامعات والمدارس الخاصة، والمكتبات العامة، والمطابع الوطنية، وأجزلوا عطاءهم في الحل والترحال، ومنحوهم ألقاب الشرف وعضوية المجامع العلمية"^(٢).

٣ - ٥. الهدف العلمي:

ولا يجرمتنا شأن المستشرقين بعامة على ألا نعدل، فنقرر أن الهدف العلمي للاستشراق على ضريين: نزيه ومشبوه.

(٣) علي محمد جريشة: أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، ص ٢٢.

(٤) أنور الجندي: الإسلام في وجه التهريب، ص ٣٧٠-٣٧١.

فأما الأول، فهو ما ابتُغِيَ به وجه العلم الصرف بدافع نبيل ومقصدٍ شريف من حب الاطلاع على الأديان والثقافات والحضارات واللغات، دوغما خلفيات أخرى، بحيث تجيء أبحاثهم أقرب إلى الفهم الصحيح. وتمثل جهودهم في الطبع والتأليف^(١)، والتحقيق في المخطوطات^(٢)، والتعريف بالتراث^(٣)، وإعداد المعاجم^(٤)، وضبط الفهارس^(٥)، أعمالاً نفيسة لا تعوض، على الرغم من قلة أو انعدام المدد المصروف لمثل هذه الأغراض العلمية المحضة والفردية في الغالب، والتي تفتقد الرواج والنشر والربح بسبب الأمانة والنزاهة والحياد، وهي صفات كثيراً ما تفضي بأصحابها إلى الاستبصار والاهتداء. (وقليلٌ ما هم).

وأما الثاني، فيتجه إلى التشكيك والإنكار والتخبط في التحليل والتفسير الغريب والتأويل الذاتي، واعتماد القوالب الجاهزة ويلهب بهم الشطط إلى اللجوء إلى شتى النظريات في محاولاتٍ لعرض المفاهيم بتوجيه إيديولوجي أو سياسي مبيت فتغدو غير موفقة من دون مؤيدات علمية على الرغم من وفرة الوسائل والإمكانات المادية، ودعم الجهات الممولة. مما لا يستبعد تسرُّها بقناع الاستعمار.

(١) نبيه عاقل: المستشرقون وبعض قضايا التاريخ العربي الإسلامي، ص ١٧.

(٢) المستشرقون، ج ٣/ ص ٦٠٤.

(١) كتأليف برجيشثال النمساوي (تاريخ الآداب العربية) بالألمانية في سبعة مجلدات، و(تاريخ الدولة العثمانية) في عشرة مجلدات، ونشر كتاب (أطواق الذهب) للزمخشري.

(٢) كتاريخ أبي الفداء* الذي حققه ونشره بالعربية المستشرق الألماني رايسكه وترجمه إلى اللاتينية بمساعدة المستشرق ادلر في خمسة مجلدات. كما ترجم مقامات الحريري ومعلقة طرفة.

(٣) (كتاب الأدب العربي) لكارل بروكلمان.

(٤) كتاب (مجموع الفرقان في أطراف القرآن) للمستشرق الألماني فلوجل والذي طبع في ليبك سنة ١٨٤٧م.

(٥) كالفهرست العام للكشف عن الأحاديث وتخريجها الذي نشره/ الأستاذ فؤاد عبد الباقي بعنوان (مفتاح كتور السنة)، أو للمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، الذي وضعه ليف من المستشرقين

الفصل الثاني

علماء الغرب والإسلاميات

أولاً: تعريف الغرب:

أ - المفهوم الجغرافي: "هو جزء من العالم يشكل الجزء الغربي من القارة الأوروبية"^(١).

ب - المفهوم السياسي العسكري: "مجموعة الدول الأعضاء في الحلف الأطلسي"^(١).

ج - وهناك تعريفات أخرى تنطوي على اعتبارات ثقافية وتاريخية:

ج-١. "الشعوب التي شاركت في الحروب الصليبية، تعرف حالياً باسم بريطانيا وهولندا وبلجيكا وفرنسا وألمانيا وأسبانيا والبرتغال. وهي دول تشترك في أحلاف عسكرية مع استراليا وكندا والولايات المتحدة. وتشكل ما يعرف أحياناً باسم الكتلة الرأسمالية، وأحياناً باسم الغرب"^(٢).

ج-٢. الغرب: خالق التصورات والمناهج التي عوين من خلالها الشرق، والتي جسدت تيارات فكرية وعلمية ومنهجية أساسية في الغرب نفسه، لا في الشرق^(٣).

ج-٣. ويعرف الغرب بأنه: "كيان مشكل مكون" أيضاً، ومن ثم فإنه - "لا يحجب هذه الحقيقة سوى غياب منظور خارجي لمعينة الغرب وكون الغرب، حتى الآن، هو صاحب المنظور الفعلي الوحيد في دراسة ذاته، أي إن الغرب بحاجة إلى معينة باعتباره كياناً مشكلاً"^(٣).

(1) D.E.L, op.cit., p. 629.

(٢) الصّادق النيهوم: صوت الناس، مجلة نقالة مزوّرة، ص ١٤.

(٣) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٦.

فالشرق لم يتحرر بعد من إसार هذه الخلفية الذاتية للغرب بحيث لم يستطع النظر إليه بغير عينيه، أو من خلال التصورات التي يفرضها هو. اللهم إلا ما كان من المعايير الموضوعية في التحليل الماركسي: "ولعل من بين أهم ما قدمته الماركسية أنها حاولت أن تشكل منظورا لمعينة الغرب لا في إطار كونه "غربيا"، بل في إطار تجسيده لمرحلة تاريخية معينة من تطور علاقات الإنتاج...".^(١)

نتبين مما تقدم أن التعريفات التي تناولت "الغرب" لا تقتصر على التحديد الجغرافي البسيط، وإنما تنوغل قهرا إلى إقحام مدلولات تفرضها العلاقات الثقافية والسياسية، عبر المراحل التاريخية الطويلة، فرضا يتفاوت وحدة الصراع أو شدة التقارب بين الكيانين، سواء كان الواحد منهما "داخل الدورة الحضارية" والآخر "خارجها". أو العكس على حد تعبير مالك بن نبي^(٢).

وذلك لما لأسباب القوة والنفوذ الحضاري المهيمن، من تأثير بالغ في مفاهيم الآخرين وقيمهم ومثلهم عموماً، بحيث تنعكس عليها بصورة أو بأخرى. ثم إن هذه التعريفات تبرر بالأخص، وبطريقة مباشرة أو غير مباشرة، عناصر القوة في الغرب، مستعملة الأسلوب العسكري في الإشارة إلى انتمائه إلى هذه الأحلاف أو إلى تلك.

هذا بالإضافة إلى تعريفات أخرى لا يسعنا أن نعود إلى سردها هنا، والجدير بالملاحظة أنه يغلب عليها التنويه بشرائه الاقتصادي، وتفوقه التقني (التكنولوجي)، تلميحاً إلى سعة نفوذه وقدراته المادية، وهيئته، مما يشعر

(١) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٦.

(٢) شروط النهضة، ص ٦٥.

بالعلاقة الاستعمارية في معاملاته مع الشرق، وفرض التبعية المتعددة الاشكال عليه.

وفي هذا السياق يكشف إدوارد سعيد: "أن الغرب يتصور الشرق تصوراً استعماريّاً عرقياً فوقياً متجذراً في القوة، واتحاد القوة بالمعرفة، ويضيف من ناحية أخرى، أن الشرق لم يكن في وعي الغرب: الآخرَ الخارجي فقط، بل كان امتداداً أيضاً للشاذ والمنحرف والمجنون والمستضعف داخل الغرب: للآخر الداخلي أيضاً"^(١).

وبهذا يصدق ما أثر عن الشاعر الإنجليزي Rudyard Kipling من أن: "الشرق شرق، والغرب غرب، ولا يلتقيان"^(٢).

وهذا صحيح إلى حد بعيد حيث "اعتاد الناس في الشرق والغرب، أن ينظروا إلى الشرق والغرب دائماً كمعسكرين متعادين متنافسين لا يلتقيان أبداً"^(٣).

وإذ يقفنا أبو الحسن الندوي على أسباب العداء والنفرة بين الكيانين طوال نرون عديدة، وفي منعطفات تاريخية حاسمة كان بالإمكان استغلالها من أجل التكامل والتفاهم والتعاون لفائدة البناء الحضاري الشامل، فإنه يحمل الامتشراف جانباً كبيراً من المسؤولية في توسيع الفجوة الفاصلة بين الشرق والغرب.

فهو يلاحظ أن أول ما تعرف الغربُ الشرقَ في اتصال مباشر كان بسبب

(١) الامتشراف، ص ٦.

(٢) R. Kipling (١٨٦٥ - ١٩٣٦) انظر مؤلفاته التي يجتد فيها الاستعلاء الإمبريالي الأنجلو مكسوني مثل (de la jungle (Les deux livres, 1894-1895, Kim, 1901).

(٣) أبو الحسن الندوي: حديث مع الغرب، ص ١٥.

الحروب الصليبية، وما حملته دعاياتها من روايات ملفقة، حمست الجيوش على القتال "لإنقاذ الأرض المقدسة من براثن الوثنيين"؛ وبطبيعة الحال، لم يكن جو مظلم رهيب كهذا، يسمح بفهم الشرق، وتقدير محاسنه ودراسة عقيدته، والتبادل الحر الكريم معه في المنافع والمصالح^(١).

ولم تكن الفرصة التي منحت للشرق أن يتعرف أول ما يتعرف الغرب من قريب، بأسعد ولا أفضل من فرصة اللقاء الأول للغرب بالشرق.

لأنه كانت تستبد به اليد الحديدية للاستعمار، ويطوقه النهب الإمبريالي، ويخضعه الاستكبار العالمي للسير في ركابه. كيف لا والغرب يملك الغلبة الصناعية والحضارية بل والنووية؟

ثم كان أن جاء دور الاستشراق والمستشرقين في الغرب، وكان الأمل قوياً في أن يكونوا قنطرة بين الشرق والغرب، وأنهم سيملأون هذه الفجوة الواسعة الظلمة بين الأسرتين الشقيقتين، ويرفعون الجفوة التي أنشأها الجهل والبعد بين أعضائها، وينقلون أفضل ما عند الشرق من تعاليم النبوة ومبادئ الأخلاق^(٢) إلا أنه، وعلى الرغم من جهودهم "العلمية" في التأليف والنشر والطباعة والتعريف بالإسلام، بغض النظر عن الدوافع المختلفة، "تقاصر الاستشراق، على فضله الكبير ومآثره الكثيرة، عن أن يملأ هذا الفراغ، ويقدم للغرب - الذي كثر فيه الباحثون عن الحقيقة والمثيرمون من المدنية العادية الجافة في العصر الأخير - صورة حية وضاءة مشرقة للأديان الشرقية عموماً، والدين الإسلامي بصفة خاصة"^(٣).

(١) أبو الحسن الندوي: حديث مع الغرب، ص ١٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٩.

ثانياً: تعريف علماء الغرب:

والمقصود منهم، علماء الفرقة من غير المستشرقين المحترفين ممن كانت لهم علاقة قريبة أو بعيدة بالإسلام وحضارته في إنتاجهم الفكري أو الأدبي، سواء كانوا فلاسفة مثل برناردشو^(١) أو مؤرخين مثل أرنولد توينبي^(٢) أو من فوي الاختصاص في العلوم الإنسانية كجوستاف لوبون^(٣)، وستانوودكيب^(٤) والاجتماعية كيوسف شلحود^(٥)، وبرنشفيك^(٦) ووسترمارك^(٧)، أو كانوا من الكتاب والأدباء مثل لامرتين^(٨)، والمفكرين مثل هيربرت جوتشالك^(٩)، بل

(١) G. Bernard Shaw (١٨٥٦ - ١٩٥٠ م) إيرلندي حائز على جائزة نوبل (١٩٢٥).

(٢) Arnold Toynbee (١٨٨٩-١٩٦٤ م) انجليزي اشتهر بالموضوعة في دراسة التاريخ لاسيما في كتابه (دراسة في التاريخ) الذي يحتوي أخطاء كثيرة عن الإسلام والرّسول رغم إعجابه بهما وحيلته.

(٣) Gustave le Bon من علماء الاجتماع والتاريخ، فرنسي، عرف في الأوساط الإسلامية بكتابه (حضارة العرب) (١٨٨٤ م) وقد ترجمه عادل زعير، بسبب إنصافه للحضارة الإسلامية، ولذا لا ينظر إليه علماء الغرب نظر التقدير.

(٤) ستانوود كيب Stanwood Cobb (١٨٨١ م - ؟) أمريكي متخصص في تاريخ الأديان وفلسفتها، من أهم آثاره (التركي الحقيقي) (المسلمون في تاريخ الحضارة) وقد ترجمه د. محمد فتحي عثمان.

(٥) Joseph Chelhod فرنسي معاصر من أصل سوري من مؤلفاته: (التضحية عند العرب) و(سوسيولوجيا الإسلام).

(٦) Robert Brunschvig فرنسي معاصر متخصص في "الدراسات الإسلامية" وهو عنوان أحد كتبه (١٩٧٦ م).

(٧) Wester Marck (١٨٦٢ - ١٩٣٩ م) انثروبولوجي فنلندي من أشهر كتبه: (أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها) في مجلدين (١٩٠٦).

(٨) Alphonse de Lamartin (١٧٩٠ - ١٨٦٩ م) شاعر فرنسي ألف قصائد في مدح الإسلام والرّسول ﷺ. مات فقيراً بسبب مواقفه، وبالرغم من تقلبه في مناصب حكومية.

(٩) Herbert Gottschalk (١٩١٩ م) كاتب وصحفي برومي، من أشهر كتبه: (الإسلام قوة عالمية متحركة).

والرحالين الذين كان لهم اهتمام مباشر أو غير مباشر بأمور الفكر والثقافة والتراث والحضارة في الإسلام.

ولا نخص منهم طائفة معينة، وسواء كانوا مسيحيين أو يهوداً أو ملاحدة أو ذوي انتماءات أيديولوجية أو فلسفية، فإنهم يندرجون تحت هذا العنوان بقطع النظر أيضاً عن مواقفهم تجاه الإسلام والمسلمين، ما داموا يتسبون إلى الغرب الذي ألمحنا إلى معالنه العامة.

وإذا كنا نغايز بينهم وبين المستشرقين أو من عرفوا بالإسلامولوجيين فذلك لأن "عدداً من الباحثين العصريين كتب مؤلفات ضخمة - وصل بعضها إلى عدة مجلدات - عن الإسلام، تختلف في طابعها ومنهجها عما كتبه المستشرقون وآباء الكنيسة في العصر الوسيط، إذ يغلب عليها رغبة المؤلف في التزام الموضوعية والبعد عن المهاترات لآباء الكنيسة وتُرّاهات المستشرقين، لكن ظروفه الاجتماعية والثقافية منعت تحقيق هذا الهدف على الوجه الأكمل"^(١) اللهم إلا ما تيسر منها في حالة إسلام بعضهم كإثنين دينيه^(٢)، وروني فينون^(٣)، وليوبولد فايس^(٤)، أو في حالات خاصة للبعض الآخر كروبرت.

(١) محمد شامة: الإسلام في الفكر الأوروبي، ص ٨.

(٢) Etienne Dinet (١٩٢٦م) فرنسي الأصل دفن ببوسعادة بالجزائر وأسلم بها عام ١٩١٣م وصار يعرف بناصر الدين دينيه. من أبرز ما كتب: (حياة محمد) و(الشرق في مرآة الغرب) وله لوحات ورسوم فنية رائعة.

(٣) Rene Guenon (١٨٢٠ - ١٨٨٣م) فرنسي الأصل قضى بقية عمره في أرض مصر بعد أن أسلم ومات بها. أُنْجِهَ نحو البحوث الصوفية في الإسلام. له تأليف كثيرة. أصدر مجلة "المعرفة" لنشر الأبحاث عن الإسلام والبوذية.

(٤) Leopold Veis مؤلف وصحفي نمساوي معاصر تغلّى عن يهوديته واعتنق الإسلام واختار اسم محمد أسد. ترجم معاني القرآن الكريم وصحيح البخاري إلى الإنجليزية. من أشهر مؤلفاته (الإسلام على مفترق الطرق).

ب. جوريف^(١) وجوته^(٢) وكارليل^(٣).

ثالثاً: تعريف الإسلاميات:

ويقابلها باللغة الفرنسية لفظ Islamologie^(٤) الذي يعني دراسة الإسلام. وهو فرع كبير من فروع الاستشراق المتخصص.

والإسلاميات هي كل ما يتعلق بالبحوث الإسلامية والدراسات التي تستهدف معرفة الإسلام في مظهر من مظاهره، أو ركن من أركانه، سواء كان ذلك من الناحية الدينية البحتة كالبحث في العقيدة والعبادة والأخلاق والمعاملات، أو من الناحية التاريخية أو السياسية أو التشريعية، أو في مجال الاقتصاد والاجتماع والحضارة وما إلى ذلك...

للإسلامولوجيا، في تعبيرنا، مفهومان أو بالأحرى امتدادان في المعنى، يتجلى الأول في نسبتها إلى الدين والفكر، ويبرز الثاني في احتوائه جميع مظاهر العالم الإسلامي.

والإسلامولوجيا الحقيقية، التي تستحق هذا الإطلاق، وتملك صدًى "علمياً" لا تعود إلى أكثر من مئة عام. وهي إبداع غربي يدين بالبسوة لنمو المعرفة والدراسات في العالم المسيحي، وبالأصح اليهودي - المسيحي للغرب^(٥).

(١) Robert P. Joseph أستاذ الفلسفة بالجامعات الفرنسية. ألف أكثر من عشرين كتاباً في الفلسفة والتوحيد.

(٢) Goethe (١٧٤٩-١٨٣٢م) شاعر وفيلسوف ألماني. يمجّد الإسلام في مؤلفاته: (Mohomets Gesang).

(٣) Thomas Carlyle (١٧٩٥-١٨٨١م). اشتهر بمؤلفه (حول الأبطال: عبادة البطل والعمل البطولي

في التاريخ) والذي يشفّع للحاضرة الثانية التي ألقاها بتاريخ ٨/ ٣/ ١٨٤٠ وقد ترجمها إلى العربية

الأستاذ أدهم علي، وهي ما تعرف عند العرب "بكتاب الأبطال" تناول فيها إخلاص النبي ﷺ لدعوته.

(٤) لكن ذلك لا يعني، وإن أطلق عليها إدوارد سعيد "علم الإسلام الفرنسي" أو "الاستشراق

الإسلامي"، أنها مقصورة على الباحثين الفرنسيين أو أنها بحوث لمشترقين أسلموا.

(5) Robert Brunschvig: Etudes d'Islamologie, t1/ p. 40.

ثم تطور مفهوم الإسلاميات من محاولة التعرف عليه في نطاق الدراسات الأكاديمية من خلال العقائد والعادات والعبادات... إلى محاولة تعريفه وتأويله والتخصص المتزايد في تفسيره عبر اهتمامات ظرفية حديثة، تملئها صراعات العصر، وتحتملها استراتيجيات معينة، ولا أدل على ذلك من أننا نلاحظ أن الدوائر السياسية بل والعسكرية الأجنبية تستعين بالمستشرقين عموماً وبالمختصين في الإسلاميات خصوصاً (Les islamologues)^(١) في تحليل شتى الأحداث والظواهر التي تجري في العالم الإسلامي، ودراسة عقلياته، وسبر أغواره الثقافية والنفسية، فضلاً عن الإحاطة بأجوائه الجغرافية السياسية.

١- الاتجاهات العامة:

وفي تقويم منهجي للاتجاهات الإسلامولوجية يلاحظ جان بول شارني: أن الإسلامولوجيا تنحو حالياً منحى التخصص الثقافي بعدما كانت ذات طابع لغوي وتاريخي وفلسفي قبل ثورات التحرر، وهي ما زالت تشكو في الصميم من وجود مجالات شبه ممنوعة (كالسياسة والتربية الجنسية)، وكذلك من غياب الاندماج بين "الأطوار" الثلاثة للتاريخ العربي: (التقليد، الاستعمار، الاستقلال) ومن ثنائية منهجية: في تناول الأمر "الأدبي" و"الأمر الديني".

(١) دفعا لكلّ ليس بين مصطلحي "الإسلامولوجيين" و"الإسلاميين"، يتعين أن نوضح أن المقصود من الاصطلاح الأول هم المختصون الغربيون في الإسلاميات وميدانهم: البحث العلمي والأكاديمي. ويعرفون بـ: "Les islamologues".

وأما اصطلاح "الإسلاميين" أو "الأصوليين"، فهو إطلاق غربي بحث - قلّدهم فيه بعض المتفكرين - على دعاة التفسير الاجتماعي الشامل في الوطن الإسلامي بالمنهج الإسلامي الكامل. وميدانهم: النشاط السياسي ككلّ. ويعرفون بـ: "Les fondamentalistes" وعند المبالغة والشهير الصحافي بـ: Les integristes أو "المتطرفين" وهو تعبير غربي محض، عن واقع مرحلة من مراحل التاريخ المسيحي في أوروبا لا يمت إلى المسلمين بصلة.

الذين غالباً ما تقع دراستهما بواسطة فنياتٍ كمية، ومن ثم فإن علاقتهما بالظواهر الاقتصادية والاجتماعية تغدو غير بارزة بوضوح.

وكذلك الأمر الاقتصادي إذا كانت دراسته بفنياتٍ كمية أو شكلية فإنها لا تتعرض إلى تأثير النظام الثقافي والعلاقات الاجتماعية المرتبطة بالجمهور القانوني ...⁽¹⁾.

وإذا كانت البحوث الإسلامية مولوجية متبحرة تميل إلى الكثرة والتنوع فإنها على العموم تنقسم قسمين:

- قسم كلاسيكي جداً.

- وآخر يجتهد في فتح بعض الآفاق. فمن القسم الأول نجد:

- ضرورياً من الوصف التاريخي تحلقت حول القرون والحضارات الإسلامية، لا تحقق فهما تركيبياً في الغالب بقدر ما تنزع إلى إعطاء تعميمات لقراء يتفاوتون ثقافة ومعرفة: ابتداءً من الجامعي غير المختص أو الطالب إلى الجمهور العريض.

وقد نمت الأحداث السياسية الراهنة هذا الصنف من النشر وحواله إلى وسائل الإعلام.

- مونوغرافيات ثرية ولكنها كلاسيكية وترجمات نصية تسهمان مساهمة مفيدة في استكشاف معرفة أعمق لهذا الميدان أو ذاك، ولهذه الفترة وتلك الجهة، وهذا الملك أو ذاك المؤلف.

غير أن الفراغات التي ينبغي تداركها ضخمة، والفضيحة على أشدها، إذ لا ابن رشد ولا الفارابي ولا الغزالي ولا الكندي ولا ابن الطفيل .. متوفرون

(1) Jean Paul Charnay: Methodologie et Islamologie, p. 184.

باللغة الفرنسية. أنهم يستحقون الخروج من حصار الاستشراق.

ومن القسم الثاني هناك تطلع إلى:

- تحديدات تتعلق بالوضعية التاريخية والراهنة للإسلام في الحضارات والمجتمعات غير العربية. وأما الفراغ الذي يتعين سده فهم، لا سيما أن الإسلامولوجيين لا يحملون إلا معرفة سطحية لهذه الحضارات وللمختصين في الإسلام.

- ولوج مجالات قلما يخوض فيها الاستشراق الكلاسيكي ولكنها تفضي إلى استشراف آفاق أصدق لتطور المجتمعات الإسلامية. كالعناية من جديد بتاريخ العلوم وأيضاً فن الرسم العربي والسينما والمحاولات الأولى للتاريخ الكمي. تطبيق العلوم الاجتماعية والاقتصادية على المجتمعات الإسلامية بوصفها منطقة جغرافية - سياسية معرضة للنمو والتحول. . . .

- أو تطبيق مذاهب مصطنعة على ضروب واقع المسلمين المتنوع:

حيث إن كثيراً من المؤلفين المسلمين، سواء كانوا تقليديين أو ليبراليين أو ماركسيين، يحاكون في هذه الآونة أشكالاً تصورية نابذة من أوساط اجتماعية واقتصادية مختلفة.

علماً بأن النقول المعرفية لا تحقق إلا بناء على إدخال تكييفات على الأشكال الأصلية التي تكشف في الحقيقة عن قناعات المؤلفين الإيديولوجية أكثر من مساهمتها في الرصد المنهجي⁽¹⁾.

٢- المنطلقات المنهجية:

لا جرم أن الوقوف على المنطلقات المنهجية للإسلامولوجيا كما يحددها مختصوها وتؤكدده خطواتهم المنهجية، وبحوثهم وآثارهم وما يتوصلون إليه تبعاً

(1) Ibid., p.p 185-186.

لذلك من نتائج شتى، إذ يوفر علينا احتمال الرمي بالذاتية وجهودا متؤول في النهاية إلى ما صرحوا به هم أنفسهم، ونظقت به دراساتهم، إن الوقوف على ذلك كله يشكل أمرا بالغ الأهمية في استجلاء الأخطاء النوعية - موضوع بحثنا ونقدنا - العالقة بالمحاور المنهجية الكبرى في الفهم الغربي للشرق بعامة، وللعالم الإسلامي بخاصة. يقول ج. ب. شارني: «ليس هناك أية ضرورة سوسبولوجية أو تاريخية أو منطقية تلزم، في إطار دراسة إسلامولوجية، وحتى لو كانت متعلقة بعلم الاجتماع الديني، بـ"الانطلاق" من الوحي أو من مفهوم العربية.

من الأكيد أن الركائز الأساسية للإسلام هي القرآن والسنة. ولكن الإسلام من الوجهة التاريخية اتسع نطاقه داخل أنظمة للحضارة لم يعمل كلية وأحيانا لم يقو البتة على تعريبها.

وفي بعض هذه الأنظمة الحضارية لم تكن اللغة العربية مفهومة. وأغلبية المسلمين لم يكونوا يتكلمون العربية ولا يقرؤون القرآن ولا يفهمونه.

وكثيرة هي التقاليد والبنىات الاجتماعية والقيم الأخلاقية والجمالية والأدبية والفلسفية... التي بقيت بمنأى عن الإسلام.

وعليه فالأجدى أن ننطلق من الحدود والهامشي والشاذ (مكانا وتصورا) من أجل إبراز أحسن للمصنف الأشد تنوعا في السلوكات المعيشة المحسوسة في المجتمعات ذات الأغلبية أو الأقلية الإسلامية»^(١).

وتحقيقا لذلك يقتضي الواقع الآن أن "بتحول المستشرق إلى الإسلامولوجي ثم إلى عالم الاجتماع، إلى عالم بالسياسة، إلى الاقتصادي إلى الجغرافي... بحيث يخصص جزءا من هذه الأعمال لدراسة المجتمعات الإسلامية»^(٢).

(1) Ibid., p.p 187.

(2) Ibid., p.p 188.

٣- المهام الحالية للإسلامولوجي:

يتعين على الإسلامولوجي في الحقيقة، بحكم التطورات السياسية والأيديولوجية العامة، أن ينسحب من الاستقصاء الإيجابي في الميدان؛ ولكنه على النقيض من ذلك، يمكنه أن يؤدي دورا ثانيا:

أ - بوصفه عارضا لمناهج وتصورات (معنوية، قضائية، اقتصادية، اجتماعية) يفحصها المعنيون من حيث قابليتها للتطبيق وتحويلها إلى واقعهم الخاص.

ب - بوصفه مثيرا للمشكلات: إذ إن رؤيته العريضة والخارجية تسمحان له أن يقترح تقسيمات أو علاقات نسبية قلما يفتن إليها من يعيشون داخل هذا الواقع.

وعليه فإنه يؤدي هاتين الوظيفتين اللتين يحمله إياهما الظرف الحالي: العمل من أجل معرفة ذاتية لهذه المجتمعات، ومن ثمّ من أجل تنميتها - وتخصيصا للهدف البعيد للمهام التي يتعين على الإسلامولوجيا أن تضطلع بها فإنه يحيلنا مرة أخرى على المفهوم الشمولي المتمثل في "تحديد مكانة الإسلام ودوره في التاريخ البشري ببعده الإنساني، وتفهم الغير كيف أن الشعوب الإسلامية تندرج في سياق عالم اليوم"^(١).

(1) Ibid., p.p 56.

الفصل الثالث

تعريف المناهج

تعريف المنهاج

التعريف اللغوي:

١- جاء في القاموس المحيط:

"المنهاج جمع منهج . والمنهج أو المنهاج هو الطريق الواضح" (١).

٢- ويعرف القاموس الفرنسي المنهج أو "La methode" بأنه:

"طريقة قول شيء أو عمله أو تعليمه بحسب بعض المبادئ وفق ترتيب

معين" (٢).

وفي التعريف الفلسفي:

يتخذ المنهج معنى: "المسلك العقلي للفكر في طلب الحقيقة: المنهج

الديكارتي" (٣).

٣- وترجمة كلمة منهج، باللغة الإنجليزية: "Method" ونظائرها في

اللغات الأوروبية ترجع إلى أصل يوناني يعني البحث أو النظر أو المعرفة.

والمعنى الاشتقاقي لها يدل على الطريقة أو المنهج الذي يؤدي إلى الغرض

المطلوب (٣).

وفي الاصطلاح الشرعي:

يرد لفظ المنهج بالصيغة القرآنية في سورة المائدة كالتالي:

(١) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مادة نهج.

(2) D.E.L., P. 571.

(٣) محمد ريان عمر: البحث العلمي، مناهجه وتقنياته، ص ٤٨.

﴿لِكَلِّرْ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

ولقد جاء مفهوم المناهج متقارب المعنى في مختلف التفاسير، فقد فسرهُ الألويسي: بالطريق الواضح في الدين أو الطريق المستقيم عن المبرّد^(١). وفسره ابن كثير بالسنة والسبيل إلى المقاصد الصحيحة. سنة أي طريق ومسلك واضح بين^(٢).

ويُرد "المناهج" عند القرطبي بمعنى الطريق المستمر وهو النهج والمنهج أي البين^(٣).

ويأتي بمعنى الطريق الواضح عند كل من الإمام الرازي^(٤) والنسفي^(٥) وغيرهما. وتعريف ابن كثير أشمل وأدق.

وأما في الاصطلاح العلمي:

فقد وردت تعريفات كثيرة متباينة أحياناً، منها:

١- ما يرادف الآداب، ذلك ما يراه د. علي جواد حيث يقول: "ورأيتني أفهم أن "الآداب" هنا - وهي آداب البحث الذي يعني المناظرة - تعني ما نعينه اليوم بالمنهج، وربما زادت في الدلالة فجعلت المنهج مسألة أخلاقية كما هو مسألة طريقة"^(٦).

(١) الألويسي البغدادي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج ٦ / ص ١٥٣.

(٢) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج ٢ / ص ٧٦.

(٣) أبو عبد الله الاتصاري القرطبي: تفسير القرطبي، ج ٣ / ص ٢٢٠٨.

(٤) الإمام الفخر الرازي: التفسير الكبير، ج ١٢ / ص ١٢.

(٥) عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي: تفسير النسفي، ج ٢ / ص ١٦.

(٦) علي جواد الطاهر: منهج البحث العلمي، ص ١٤.

إلا أن هذا الإطلاق قديم ولم يعد جاري الاستعمال في أيامنا هذه. "أجل إن كلمة آداب أو أدب (القديمة) يمكن أن تساوي كلمة منهج (الجديدة)، ولكن التمسك بها يبدو ضرباً من التنطع، لأن كلمة المنهج (الجديدة) أخذت سميتها ودلالاتها وتضمنت مكانها من عنوانات الكتب أو فصولها، ومن مواد الدراسة والجامعات..."^(١).

٢- وقد ترد بمعنى آخر أقل غرابة وأكثر استعمالاً وهو "الأصول"، بمعنى القواعد... وإذا قيل: آداب البحث، فمن الممكن أن يقال: "أصول البحث"^(٢). غير أن اللبس هنا وارد فيما قد ينصرف إلى الذهن من أخلاقيات البحث أو deontologie.

٣- المنهج (methode = method) في أبسط تعريفاته وأشملها "طريقة يصل بها إنسان إلى حقيقة"^(٣). ولكن هذا التعريف لا يخلو من غموض وتعميم، لانطباقه على كل شيء دون حصر ولا تخصيص بميدان.

٤- "المنهج يعني مجموعة من القواعد العامة التي يتم وضعها بقصد الوصول إلى الحقيقة في العلم"^(٤). وهذا التعريف أوضح وأدق لاشتماله على معنى الترتيب والنظام المستوحيين من كلمة القواعد، ولكونه يحدد المجال ولا يطلقه. وقريب منه:

٥- "إنه الطريقة التي يتبعها الباحث في دراسته للمشكلة لاكتشاف الحقيقة"^(٥).

(١) علي جواد الطاهر: منهج البحث الأنمي، ص ١٤.

(٢) للمرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩.

(٤) عمار بوحوش: دليل الباحث في المنهج وكتابة الرسائل الجامعية، ص ١٩.

(٥) محمد الغريب عبد الكريم. البحث العلمي: التصميم والمنهج والإجراءات، ص ٧٧.

٦- ويفضل د. بدوي تعريف المنهج بأنه " فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، وإما من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين" (١).

٧- أما ديكارت، فيحدد معناه ضمن القواعد الأربعة، بأنه عبارة عن "قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي نستطيع إدراكها، دون أن تضيع في جهود غير نافعة، بل وهي تزيد في ما للنفس من (علم بالتدريج)" (٢).

٨- والمنهج عند ريكمان: "تجمع نسقي من عمليات معرفية ترتبط بتقنيات نوعية أو بإجراءات خاصة" (٣). وهو يرى "أن ماهية المنهج تتمثل في تلك العلاقة الحميمة والنسقية والقائمة بين التنظير والخبرة" (٤).

ويظل تعريف ديكارت أحظى عندنا بالترجيح على غيره لكونه أشمل وأدق وأوضح مما تقدم من تعريفات للمنهج. وكذلك تعريف د. بدوي لاستيعابه ما ورد فيها لولا استبداله "القواعد" التي تفيد ثبوت خطوات علمية معينة بكلمة "فن" وهي أقل إلزاماً بالثبات والمنطق وألصق بالذوق منها بالمفهوم الرياضي الذي تحمله كلمة القواعد.

والغرض العلمي البحث، إذا أريد له أن يكون بناءً ومفيداً فإنه لا يمكن بحال أن يتناقض والمثل الإنسانية العليا، أو أن يتعارض مع القيم الأخلاقية

(١) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، ص ٤.

(٢) رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضير، ص ١٤١.

(٣) ه.ب. ريكمان: منهج جديد للدراسات الإنسانية، ص ١٩٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٠١.

السامية، لا سيما إذا نظر إليه من زاوية إسلامية صحيحة، توحى بأن البحث العلمي الرصين الحر يعمل في إطار إنساني رفيع، يخدم الخير والنفع العام والغايات النبيلة.

وعليه ف"إن المنهج يتلخص في ضرورة التجرد التزيه، وانفساح الصدر على الحقيقة وتلمسها، والرغبة الصادقة في الوصول إليها والتأثر بها..."^(١).

ولئن كان بعض الباحثين يرجع في تاريخ الكلمة إلى القرن السابع عشر فينسبوننها إلى الفيلسوف الإنكليزي بيكون (Bacon: ١٥٦١-١٦٢٦) والفيلسوف الفرنسي ديكارت (Descartes: ١٥٩٦-١٦٥٠)، فإنه "لم يكن تاريخ العرب ليخلو من مادة للمنهج، وحسبك أن تذكر أهل الحديث... ثم أهل التاريخ... والأدب والتراجم... والفلسفة فيما نصوا عليه من قواعد، أو مما يمكن أن نستنبطه استنباطاً مما بنوا عليه كتبهم في الجمع والنقد، أو في التبويب على الجزء والباب والفصل... وفيما سلكوه في مذاهبهم العقلية أو النقلية.

ولكننا، مع هذا، لم نبدأ المنهج في العصر الحديث من حيث انتهى العرب، وإنما بدأنا من حيث انتهى به الغرب"^{(٢)(*)}.

وفي تقديرنا يمكن صياغة تعريف علمي للمنهج بأنه:

"الخطوات العلمية المرتبة التي يتبعها الباحث بدقة في استجلاء الحقائق وإقصاء الباطل طلباً للمعرفة الصحيحة وتوثيق المعلومات".

(١) عبد الحلیم عویس: في ظلال الرسول، ص ١٦.

(٢) علي جواد الطاهر: منهج البحث الأدبي، ص ٢٠.

(*) ولا نخلال المجال هنا بسائغ للتعرض إلى نسبة التفكير المنهجي وإلى من يعود في الأصل، أو إلى طرح قضية الأسبقية في إيداعه، أو إلى المقارنة العلمية بين شتى المناهج عند المسلمين وعند الغرب...

فالخطوات العلمية في رأينا، تعبير شامل عن الطريقة أو الأصول أو القواعد، وهي تفيد التدرج في تنظيم المعلومات المكتسبة من خلال البحث. وأما أنها مرتبة فدلِيل على استبعاد الفوضى التي تخل بفن الترتيب في سلسلة الأفكار ومنظومة المعطيات العلمية المحصلة. وسوف لا يكون هذا التنظيم مجدياً إذا انتفت عنه الدقة واكتنفه الغموض. بالإضافة إلى أن هذه الخطوات العلمية أو "التقنيات النوعية" بتعبير ريكمان، (والأرجح في الوصف: الأولى دون الأخيرة)، ليست لغرض آخر غير التوصل إلى اكتشاف الحقيقة واستهدافها، والأولى إطلاق لفظ الحق عليها فهو أنسب لاعتبارات معنوية تتحقق فيه علاوة على مجرد الإيحاءات العلمية لكلمة الحقيقة، ولكون الحق نقيضاً للباطل. علماً بأن الهدف منها هو رصد المعرفة الصحيحة وتبديد سجوف الجهل بكنه الأشياء، ومن ثم فهي تلفظ المغالطات والزيف واعتماد الخطأ والتمحلات التي تضيق معها الجهود سدى، وتظل دون طائل علمي.

هذا، إلى جانب وجوب توخيها أكبر قدر ممكن من الموضوعية في تصوير الأمور تصويراً مطابقاً للواقع، دون حيف أو قصور أو تحيز، وذلك بتوثيق المعلومات، والصدق في عرضها، والأمانة في نقلها، والتزاهة في تفسيرها.

ولقد بلغ الأمر من إعلاء مكانة الطريقة المنهجية أن قال ديكارت "خير للإنسان أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك من غير منهج"^(١).

غير أننا نملك القول بأن المنطلقات المنهجية لكل منهما يختلف اختلافاً جلياً بينا لكونها تستمد أسسها من ركائز التصور العقدي أو الإيديولوجي، بالتعبير الحديث لكل منهما.

(١) رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضير، ص ١٤٢.

"صحيح أن أوروبا أخذت عن المسلمين أصول المناهج العلمية، بيد أنها لم تأخذ مع هذه الأصول روحها ومنطلقاتها، بل وقفت من هذا المنطلق موقفًا كريها نجم عنه ذلك الصراع المرير بين الدين والعلم في أوروبا، وهو صراع لا يعرفه الإسلام"^(١).

يرشد إلى هذا ويؤكد أنه الأدوات المفاهيمية للمنهج الإسلامي تستند إلى معطيات علوية، وتنطلق من مقررات سماوية كالعقيدة والوحي والنبوة والإيمان بالغيب، وترجع إليها بوصفها "مصدرا كذلك للمعرفة الإنسانية، ومنهجًا كاملاً - في أصوله - للحياة البشرية في مختلف مجالاتها"^(٢).

وتأسيسًا على هذا "فأصول المعرفة في الإسلام ثلاثة - كما يرى الدكتور خفاجي -: العلم الفطري المركور في طبائع الناس كافة، والذي يرشد إلى التوحيد والإيمان والخير والفضائل الإنسانية، والعلم النظري المستفاد من الحجة والبرهان والبحث والتجربة، والوحي الإلهي الداعي إلى الإيمان والدين والمثل والقيم الحضارية"^(٣).

ولا يقتصر مفهوم التوحيد على خطط البحث ومناهج العلوم الإسلامية فحسب، بل "إن هذا المنطلق الإلهي في البحث العلمي هو منطلق السلوك الإنساني كله، فالمسلم محكوم به في كل أقواله وأفعاله"^(٤)، علما بأن الغاية العلمية ذاتها لا تخرج عن "خدمة العقيدة"، مما يجعل منهج البحث في العلوم الإسلامية يتميز بخصائص متفردة "تجمع بين الثبات والتطور، والمثالية والواقعية، ثبات الأصل وتطور الفهم والاجتهاد والتطبيق، ومثالية القيم

(١) محمد التمشوقي: منهج البحث في العلوم الإسلامية، ص ١٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٧.

(٣) محمد عبد المنعم خفاجي: البحوث الأدبية مناهجها ومصادرها، ص ٥٨.

(٤) محمد التمشوقي: منهج البحث في العلوم الإسلامية، ص ١٤٦.

والمبادئ، وواقعية الفطرة الإنسانية والظروف الحقيقية المحيطة بها في هذا الكون من حولها»^(١).

وكما لا يخفى فإن المناهج تختلف باختلاف الموضوعات. ودون أن نخوض هنا في تصنيفها وتعددتها بحسب الموضوعات قيد الدرس أو تبعاً للإطار الفكري الذي يملئها أو يوجهها بنحو من الأنحاء، أو بالاستناد إلى أسلوب الإجراء، فإننا نلاحظ أنها تختلف ليس من حيث طبيعة المشكلة أو من حيث ميدانها فقط، بل يمتد الاختلاف فيسري أيضاً إلى "إمكانات البحث المتاحة، فقد يصلح أكثر من منهج في دراسة بحثية معينة، ومع ذلك تحدد الظروف المتاحة أو القائمة نوع المنهج الذي يختاره الباحث"^(٢).

وبهذا يتضح أن "لكل منهج وظيفته وخصائصه التي يستخدمها كل باحث في ميدان اختصاصه، والمنهج كيفما كان نوعه هو الطريقة التي يسلكها الباحث للوصول إلى نتيجة معينة. وإذا كان الباحثون يتجنبون المناهج الخاطئة لأنها لا تقودهم إلى الحلول الصحيحة، فإنهم يحرصون على استخدام المناهج العلمية التي ثبت نجاحها، ويسعون لإجادة فن استخدام الأسلوب الملائم في كل قضية يدرسونها، فإذا كان البحث حول موضوع تاريخي، فإنه يتعين على الباحث أن يعتمد على المنهج التاريخي..."^(٣).

وصفوة القول: إن المنهج العلمي في بحث أي مادة يجب أن يكون متفقاً، بل ومشتقاً من "طبيعة المادة" المدروسة^(٤).

(١) محمد النسوتي: منهج البحث في العلوم الإسلامية، ص ١٥٣.

(٢) محمد ريان عمر: البحث العلمي، مناهجه وتقنياته، ص ٤٧.

(٣) عمار بوحوش: دليل الباحث في المنهجية وكتابة الرسائل الجامعية، ص ٢٣.

(٤) فتحي التريني، مجلة للعالم، المجلد ١٩٣، السنة الرابعة، لندن، ٢ ربيع الأول ١٤٠٨ هـ، ص ٣٤.

ولا جرم أن المادة التي يدرسها المستشرقون هي الإسلاميات وما يتعلق بها، فكان لزاماً وبناءً على ذلك، أن يستمد المنهج من روح التصور الإسلامي، وأن يكون متماشياً مع عقيدة التوحيد، مراعيًا خصائصها وأبعادها، متمثلاً في خطواته المنطلقات الإلهية والغايات الإنسانية، ذلك أن منهج البحث مظهر حضاري تشتد الحاجة إليه^(١)، فهماً وعلماً ومعرفة وتواصلًا فكريًا وثقافيًا.

إن المنهج يعد الأداة التي يمارس بها العقل هذه الوظيفة المقدمة، وظيفه اكتشاف الخطأ وإبعاده (...)، هذه الأداة يجب أن يحرص عليها في حالة فعالية دائمة. الوجود الواعي ونموه متعلقان بيقظة هذه الأداة، وبقظة هذه الأداة متعلقة بنقدها الدائم^(٢).

ثانيًا: تعريف البحث:

لغة:

- ١- البحث معناه أن تسأل وتستخير عن شيء معين، وقد سُميت سورة التوبة: (البراءة) سورة "البحث" لأنها بحثت عن أسرار المنافقين^(٣).
 - ٢- كما يعني: "طلب الحقيقة وتقصيها وإذاعتها بين الناس"^(٤).
- اصطلاحًا:

- ١- يعرف بأنه: "تجميع منظم لجميع المعلومات المتوفرة لدى كاتب البحث عن موضوع معين، وترتيبها بصورة جديدة، بحيث تدعم المعلومات السابقة أو

(١) علي جواد الطاهر: منهج البحث الأدبي، ص ٢٨.

(٢) خالص جليبي: في النقد اللغوي، ص ١٥٦.

(٣) ابن منظور: لسان العرب، مادة: بحث.

(٤) عبد الرحمن عميرة: أضواء على البحث والمصادر، ص ٢٧.

تصبح أكثر نقاءً ووضوحاً^(١).

٢- ومن أهم دواعي البحث العلمي: الكشف عن المجهول والوقوف على الطارئ. وهو أنواع:

- النوع الأول ينطوي على اكتشاف كامل تقريباً لمسألة معينة.
- النوع الثاني يتزع إلى تحقيق تقدم في الدقة واليقين بالنسبة إلى المعارف.
- النوع الثالث ينصرف إلى توسيع مجال معين لطبيعة ما، في الزمان أو المكان في أحماق الكون.
- وبحوث أخرى بتحقيق تقدم في ما يمكن أن نسميه الأدوات الفكرية، أي في مناهج البحث ذاتها^(٢).

والذي يمكن استنتاجه هو أن التعريف الثاني قد أصاب في الإشارة إلى الهدف المبني من وراء البحث وهو طلب الحقيقة، على حين أنها تسقط من سائر التعريفات الأخرى لِيُسْتَبَدَّلَ بها المعلومات تارة، والمعرفة تارة، وتوضيح المشكلة تارة أخرى، والمأخذ على الأولى أنها غير كافية حيث يتقلص مفهوم البحث إلى مجرد استقصاء لتجميع المعلومات، ويمكن أن نطلق على هذا التعريف أنه تكسيمي. وأما المعرفة فهي أشمل وأنبّل، إلا أنها قد لا تتضمن الحقيقة، وقد تكون خاطئة أو مغلوطة. وأما المأخذ على العبارة الثالثة فلكون البحث جعل فيها مقصوراً على أن يؤدي دوراً رياضياً في توضيح مشكلة أو الإسهام في حلها على أن أدوار البحث أوسع من ذلك.

وتعليل ذلك بين، لأن "في كلمة الحقيقة ما يبين المعنى الإنساني للبحث

(١) حلمي محمد فودة وعبد الرحمن صالح عبدالله: المرشد في كتابة الأبحاث، ص ٣٨.

(2) Vladimir Kourgonoff: La recherche scientifique, pp. 54-56.

ويدخل في هذا المعنى الشمول فيما يتصل بالفكر البشري وعاطفته وخياله^(١). ولولا إغفال عبارة "الحقيقة" والاستعاضة عنها بعبارة "المعرفة" لاخترنا التعريف الثالث لأنه أنسب أن يكون، في ظننا، جامعاً مانعاً. وعليه فإمكاننا أن نعرف البحث بأنه: سعي منظم ينقب عن الحقيقة تنقيباً دقيقاً وموضوعياً ناقداً، ويتولى عرضها بعد ذلك عرضاً علمياً صادقاً.

علاقة المصطلحات بالمنهج:

نخلص من كل ما تقدم إلى أن التحليل النقدي للتعريفات الأنفة الذكر، هو من الأهمية بحيث أن الغرض العلمي منه يتجاوز مجرد السرد إلى استجلاء الأثر البين الذي تعكسه هذه المصطلحات، وما تنطوي عليه من مفهومات نوعية، في سير البحث، وتناول المعطيات، وعرض الحقائق، والتصرف في تأويل الأحداث، واستخلاص النتائج من ناحية، وكيف أن المناخ الفلسفي والفكري العام والظروف النفسية والتاريخية المحيطة، ذات سلطان على المنهج التي هي في الواقع "اتجاه في التفكير" ينبغي إقامة الدليل عليه من ناحية أخرى؛ إذ إن كل بحث علمي، سواء كان في ميدان العلوم الاجتماعية أو في مجال العلوم الفيزيائية، يجري داخل أطر تصورية^(٢)، تختلف مداً وجزراً عبر الحقب الفكرية والسياسية لتاريخ الاستشراق الذي يهمننا هنا بخاصة.

ومن ثم، فلإنها تعكس الوضع الإيديولوجي السائد على العلوم الإنسانية بعامة، وتمارس توجيهها معينا للمناهج السلوكية فيها، مما متؤكد في الفصول التالية، من ناحية أخرى.

(١) علي جواد الطاهر: منهج البحث الأدبي، ص ٢٧.

(2) Maurice Duverger: methodes des sciences sociales, p. 321.

ثم إن تحديد المصطلحات تحديداً علمياً قبل الشروع في فحص مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، لِيُلْغَ من الأهمية ما سيضع بين أيدينا معياراً موضوعياً صحيحاً نرجع إليه في تقييم أعمالهم، ونقد إنتاجهم دون تحامل أو تغاضي، بحيث يسد كل وليجة للإفلات من أحكامه أو التحايل عليه.

الباب الثاني

المنهج التهجيني

الفصل الأول

فرضية التأثير والاقتباس

نزع الطابع الإسلامي:

المنهج التهجيني هو ذلك الاتجاه الذي يتوخاه صنف كبير من المستشرقين وعلماء الغرب بهدف التشكيك في شأن الإسلام، وإثارة الارتياب في كل ما يمت إلى أصالته بصلة، مستهجنين فيه الخصائص تارة، والحقائق تارة أخرى. وكل نظرية ترمي إلى نزع الطابع الإسلامي أو تركيز على مظهر اللا أسلمة (tendance de desislamisation)، وتعمل على الإرباك في الأصول وتنحو هذا المنحى في المواربة إنما هي نظرية تهجينية.

من ذلك مغامرة ثلة من الباحثين يقصفون أثر إرنست رينان والقيس لامنس بادعاء الوصول إلى هدف علمي، زاعمين لأنفسهم التبحر في المتون، حيث إنهم يخاطرون على طريقتهم الخاصة، بإعادة تركيب، أو قل صناعة الحقيقة الإسلامية بدلا من محاولة فهمها واكتناه غورها أو تفسيرها وتحليلها.

دهوى التأثير والتأثر:

وكل فريق من هؤلاء، يشحذ بالتأكيد عبقرية معارفه ووسائله طبعا، دون أن ينسى في أثناء ذلك جملة الأفكار المسبقة التي يصر على أخذها بالحسبان أو إعادة الاعتبار إليها، بل دوغما انسلاخ عن المشاعر التي يكنها للإسلام عموماً. وذلك من أجل أن ينسب إليه، وبكل إصرار، أصلا ما، ينحدر منه، أو أن يلصق به شائبة ما تعلق به من الخارج؛ الأمر الذي حدا ببعض النقاد المسلمين إلى اعتبار "كل الدراسات والموسوعات التي كتبها أي مستشرق أو مستغرب تسير على منهج واحد لا تعدوه، هو منهج التأثير والتأثر والاستعارة، (...)

لأن نظرية رينان العرقية أصبحت جزءاً من التفكير العلمي الأوروبي في معالجة أي مسألة تتصل بالدين أو الفكر وما أنتج من ضروب المعرفة. ولم يسلم من اتباع هذا المنهج أيّ مستشرق أو مستغرب أو مستعرب إطلاقاً، لأن في خروجها خروجاً على مثله الاستعلالية العميقة، وأن كل الدعاوي التي يروجها المعجبون، حول عملية المستشرقين المجردة تنهاوى حين تعرض على النقد النزيه العلمي الخالي من كل هوى وولاء...^(١).

ولسائل أن يسأل في هذا المضممار: هل من الممكن أن ننكر "واقع" التأثيرات المتبادلة في تكوين الايديولوجيات والأديان؟ وهنا لا يمكن أن يكون المفهوم العام أو العادة حكماً، لأن الإسلام لا يخضع للمقاييس الجارية التي قد تعد عملية أو تُسمى موضوعية، بحيث نسمح لأنفسنا بأن نرميه مثلاً بتأويل يعتمد على عامل التأثير اعتباراً.

صحيح أنه ثمة دائماً تأثير، ولكنه يتعين علينا أن نعرف كيف نحدده في المجال الذي يجري فيه حقيقة! آخذين بالحسبان جملة من العوامل والمعطيات التي يكون قد تمخض عنها في نطاقه، من ذلك:

١- العامل الفضائي: حيث إن الدولة الإسلامية امتدت فتوحاتها الأولى فشملت ثلاث قارات هي آسيا وإفريقية وأوروبا، وما انفكت رقعة الإسلام تتسع وتمتد على مر القرون ملء ذاك.

٢- العامل اللغوي والثقافي: من اللافت للنظر أن هذه الاصقاع كانت تزخر بعشرات اللغات التي كان الناس يتكلمون بها، وشتى الثقافات التي كانت سائدة آنذاك، كما أنها لم تعد من احتضان العديد من المدنيات القديمة لشعوب راقية.

(١) قاسم السمرائي: الاستشراق بين الموضوعية والاصالة، ص ١٥.

٣- العامل الزمني: علما بأن الحضارة الإسلامية تربعت على مساحة رمنية لا تقل عن ألف عام، وحين كانت تستوعب هذا البعد الزمني على مدى عشرة قرون لم تكن هيمنتها حكرا على قوم دون قوم، أو على قطر دون قطر، بل لم تكن تُدانيها وقتها أي حضارة أخرى، ولا كانت تضاهيها قوة ورفعة أي مدنية ثانية.

٤- ويُضاف إلى ما تقدم، عامل آخر له أهميته، وهو عنصر الأعاجم الذين اعتنقوا الإسلام منذ مطلع فجره.

وعلى هذا، فطبيعي أن يكون هناك تأثير وتأثير، غير أن العوامل الثلاثة الأولى تعمل لصالح التأثير الذي جاء من جانب الإسلام في غيره، والعامل الأخير هو وحده الذي يطرح مسألة إمكانية تأثير الإسلام بغيره.

وفي هذه الحالة، يتعين أن نوضح تحديدا نوعية هذا التأثير، وهل هذا يعني أن الإسلام تأثير أيما تأثير، بمعتقيه الجدد؟

وهذا يستدعى سؤالا آخر عن مجال هذا التأثير بالذات؟ أفي الأصول والعقائد هو؟ أم إلى النصوص تسرب؟ لأن هذا هو التحريف عينه الذي داخل الأديان الأخرى وعَيَّبَ عليها! أم أنه ينسحب إلى ميدان التطبيق وعلى مستوى الممارسات؟ وهذا نخاله يتعلق بالأحرى بالمسلمين، لا بالإسلام دينًا وتعاليم.

ففي ما يتعلق بالإسلام نرى من جانبنا أنه لا يمكن هذا التأثير فيه أو هذا التأثير منه، إلا من دين إلى دين، ما دام هناك ميراث لعقيدة أساسية، أي على مستوى الوحي. سيما أنه توجد وحدة سماوية للأديان. وننفي ما سوى ذلك خصوصا في مجال العبادة. أو بالأصح الأوسع في مجال المقدسات التي تكون على العموم، وفي غير الإسلام، نتاج الثقافة التي تشكل بدورها أخصب

ميادين التبادلات، وذلك لأنها تعكّر بل وتفسد صفاء الوحي العلوي، ويتعير ديني عقدي، فإن أي تدخل ثقافي في ظاهرة الوحي يعد وصمة أرضية له واعتداء على قداسته.

"إن هناك حقيقة قائمة، وهي واقع تاريخي متكرر، أن الأمم من شأنها أن تقتبس من شؤون المعرفة والعلم ما تشاء، ولكنها لا تستطيع أن تعتق عقيدة الحضارة الأخرى ولا ثقافتها الروحية والفكرية والتقنية والاجتماعية"^(١).

عدا هذا، وفي المقابل، فإن الذي يمكن أن يتأثر تأثراً ما، هو علاقات الناس بعضهم ببعض.

وهذا العامل نفسه قد يؤدي دوره أحيانا أيضا في ممارسات المسلمين. لكن الموضوعية والتزاهة كليهما يقتضيان القول بأن الإسلام ليس مسؤولا عما يصنعه المسلمون به ولا عن تصرفاتهم فيه، سيما أنه في مسائل لا تحتل التأثير كالعقائد مثلا، أحكمها الإسلام وأقل الباب فيها، وإنما يعد هذا التأثير، فيما لو وجد، تراخيا وخطلا من جانب الناس.

وبهذا يتفي العنصر البشري إذن من قضية التأثير المنسوب إلى الإسلام. ويبقى بعد ذلك، مجال البحث منحصرا في مدى حصول التفاعل بين الإسلام وبين ديانة أخرى سابقة.

وفي هذه الحالة تجدر ملاحظة د. البهي عند رده على زعم فون جرونيباوم القائل: "إن الإسلام يمزج دائما بين المقدرة على تمثيل العناصر الأجنبية

(١) أتور الجندي: حركة البهجة الإسلامية، ص ٢٣٢. ويضرب لذلك أمثلة منها أن أوروبا حين نقلت المنهج العلمي التجريبي من المسلمين لم تنقل معه مفاهيم الشريعة الإسلامية، بل وحين نقلت بعض قوانين هذه الشريعة دون بعضها الآخر، لم تنقل روحها وقيمها، ولا عقيدتها، وهذا دليل على فساد الترابط بين المادية والحضارة كمقيدة وقيم فكرية. (الصفحة نفسها).

والعزوف عن الإقرار بالاصول التي استمدت منها^(١)، حين طالب بتحديد المقصود بكلمة الإسلام. فإذا كان يعني مدنية الإسلام أو حضارته أو ثقافته فإن مسألة هذا التمثل لم تكن قط محل إنكار. أما إذا كان المقصود هو العقيدة والدين فإن الإسلام، إذ ابتغى أن ينفذ عنه ما كان مشاركا لنعيه عليه، فإنه لن يكون بعد هو الإسلام في خصائصه المعروفة^(٢).

مناهج الغرب في مقارنة الأديان:

وبحوث هذه وجهتها تلجأ عادة إلى علم مقارنات الأديان، ولا تستغني في استقصاءاتها عن تاريخ الأديان. وهذا أمر له أهميته وقد يفيد في إغناء المقاربات. لكن إذا تحكّم في البال سلفا اتجاه نحو تصيد المماثلات، وانتزاع الاشياء والنظائر للغايات التي يرومها المستشرقون غالبا، من جهة، وإذا اعتمدت المقاييس الغربية في فهم علم مقارنات الأديان، واستخدامه على نحو ينكر الوحي والنبوة والقيم الثابتة في الدين، واعتبار هذا الأخير ظاهرة اجتماعية تجانس بينها وبين ما توارثته الشعوب من أساطير، أو تقول بفكرة تطور الأديان من الوثنية إلى التوحيد، ومن الخرافة والغمييات إلى العلم الذي يحل محل الإله، من جهة أخرى، فإن ذلك لا يعدو أن يكون من قبيل التحايل على البحث الأكاديمي والجهد السطحي الصفيق، الذي يصطنع المماثلات - كما يقول د. البهي - لاستئناس المقاومة وفتح الطريق أمام المبشر، أو لإضفاء نوع من الطرائف على عمل مدرس غير مسلم في جامعة غربية^(٣).

وما دام علم مقارنات الأديان في تبعية لمنهج الفكر الغربي، ونحت تأثير

(١) البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ٥٩٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٠٣ - ٦٠٤.

الهوى والتعصب، وفي إसार المذهب المادي الذي يعجز عن فهم الدين وتفسيره في غير العلاقة الضيقة بين الإنسان وربه، فإن الثقة بالمقارنة تهتز، والثمرة العلمية المرتقبة تفتقد.

وإذ يقرر أنور الجندي سقوط علم مقارنات الأديان في أيدي اليهودية التلمودية، التي أصبح أثرها واضحا في احتواء الفكر الغربي، والتي تجري مقارناتها بين الدين والأساطير بغرض محو قداسة الدين والأنبياء، متمحلة في طرح تفسيرات متعددة متباينة في ضوء مناهج مختلفة تشوش الفهم الصحيح وتثير البلبلة وتستأثر بتفكير الباحثين^(١) فإنه يتعذر علمياً إجراء مثل هذه المقارنات ولا معنى لهذه الموازنات أو هذه المقابلات، ما دامت غير متكافئة منطلقاً ومنهجاً. "ولذلك، فإنه ما لم تحدد أهداف مقارنة الأديان في المجال الإسلامي بوضوح، وما لم تقبل قواعد معينة لمنهج المقارنة من العاملين فيها، فإن هناك مخاطرة بأن تتمخض المقارنة عن مجادلة جوفاء"^(٢).

حيثيات البحث عن المصادر:

ويحسن هنا أن نذكر بعد هذا، التحفظات التي أبداه إ. مبارك لا سيما عندما قال: "إن العقيدة الإسلامية المتمثلة في أن مطلق الوحي القرآني كلام الله، لا تتناقض بالضرورة مع أي بحث عن (المصادر) القرآنية. وعليه حيثن أن يؤخذ بالحسبان:

١- حيثية اعتراف القرآن نفسه بالكتب السماوية التي سبقته، وأنها وحي إلهي يرجع إليه رجوعاً واضحاً.

٢- حيثية اعتماد دراسات إسلامية تعتبر سنية المنهاج، على إجراء موازنات مهمة في هذا المجال.

(١) أنور الجندي: أخطاء لمنهج الغربي الولد، ص ٧٧.

(٢) البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ٥٩٩.

٣- حيثية أن تصور وحي مطلق على نحو التصور الإسلامي، لا يمكن أن يتلاءم، كما هو الشأن بالنسبة إلى علم الإلهيات المسيحية، مع استعمال بعض المصادر وفق مختلف الأساليب البشرية.

والتميز بهذا الصدد، كما هو الأمر بالنسبة إلى الإيمان، بين وجهة نظر شكلية وأخرى مادية، يكون تمييزاً نفسياً، حيث يصير الإيمان من وجهة النظر الأولى نورا يمكن من رؤية الأشياء...^(١).

الالتقاء دليل الربانية:

وبالإضافة إلى هذه التحفظات المقبولة، يمكن القول مرة أخرى بأن هناك أكثر من تأثير بين وحي ووحى، بل إن هناك امتداداً وتواصلًا. إذ "ليس المفروض في البيانات الربانية أن تتعارض أو تتناقض في أصولها أو مبادئها أو تشريعاتها، بل المفروض فيها ما دام مصدرها واحداً أن تتلاقى وتتفق، ويدعم بعضها بعضاً وأن يكون المتأخر منها متمماً للسابق وهذه هي حقيقة الدين الرباني..."^(٢).

بيد أنه، وكما جاء في ملاحظة دونيس ماسون،: "في الوضع الراهن لمعلوماتنا، وبالنظر إلى أدواتنا اللسانية والتفسيرية التي بين أيدينا، فإنه من غير الممكن، حتى بالنسبة إلى دعاة النقد العقلاني الصرّف، الخلوّص إلى القول بالاستعارات أو بالتأثيرات التاريخية"^(٣).

لذا، فإن الافتراض الذي يعتبر الوحي قد خضع على نحو ما، لتأثير محتمل لشيء مقدس، يبدو لنا ذا إشكالية كبيرة، وعلى أي حال يظل مفتقراً إلى الدليل.

(1) Y. Mauharac: *Abraham dans le Coran*, pp. 174-175.

(2) عبدالرحمن حبيكة للميداني: *أجنحة الفكر الثلاثة وخوافيها*، ص ١٣٧.

(3) Denise Masson: *Le Coran et la Revelation judeo-chretienne*. t1, p.13.

ومن ناحية أخرى، ومن وجهة نظر مغايرة، قد يعترض علينا بأن الرسالة القرآنية هي آخر طور من أطوار السماء، وبهذا الوصف تكون وارثة للرسالات النبوية السابقة.

وإذا أردنا نسبة الأشياء إلى أصولها، قلنا: إن هذا ليس بالاعتراض الذي يكون قد أبداه البحث العلمي، بل هو في الواقع تقرير سبق للإسلام أن قرره بذاته حيث يقول في شأن الرسول ﷺ:

﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ ﴾ [الاحقاف: ٩].

وأيضاً:

﴿ مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ ﴾ [فصلت: ٤٣].

وكذلك:

﴿ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ ﴾ [آل عمران: ٨١].

بمعنى أن الإسلام لم يعتبر نفسه أبداً بدعاً من الأديان، وإنما هو في الحقيقة خلاصة عامة ولا يمثل إلا الصيغة الأخيرة للأديان السماوية كافة الموحاة في شكلها الأصلي الخام بكل تأكيد، أي قبل أن يعلق بها العامل النفسي الزمني المغير للواقع أو للإنسان الذي ألحق بها التبديل والتصحيف.

ولكن عندما "نزل القرآن الكريم ليصحح هذا التحريف، لم يكن من المقبول أن يبطل كل ما عند السابقين، ويأتي بما يقابله، حتى ولو لم يدخله تحريف، لأن ذلك هو أسلوب الثورات البشرية، التي تقضي على كل عمل ينسب للنظام الذي ثارت عليه حتى ولو كان نافعا للمجتمع، لأن الغرض عندها محو معالم من سبقها لينسأ الشعب، ويتعلق بالثوار الجدد، أما وحي الله، أما الرسالات السماوية، فالهدف منها إقامة العدل بين الناس، وتدعيم الفضيلة

والقيم الأخلاقية في نفوس الناس، ولذا تُبقي على ما يساعد لبلوغ هذا الهدف مهما كان متبعه، وتدعو إلى نبذ ما يضر الفرد في المجتمع ...»^(١).

وإذا تحدّد دونيس ماسون المفهوم العام للأديان السماوية الثلاثة، فإنها تقول: "يعتبر الوحي من قبل الأديان التوحيدية الثلاثة التي تعود إلى إبراهيم، كظاهرة فوق طبيعية خاصة بكلام أرلي وقول رباني وصوت إلهي، استخلم لسان الأنبياء الذين يعملون بإيعاز من الروح القدس ومن الحكمة"^(٢).

وإذا كان الإسلام خلاصة الأديان السماوية وخاتمتها، فإن هذه الخلاصة لها منهجها المتميز مع ذلك، وهذه الخاتمة تتفرد بخصائص الشمول والصلاحية الدائمة والعالمية، ولا أدل على ذلك مثلاً من أن الإسلام يشترك مع جميع الأديان السماوية في وجوب أداء الصلاة والصيام والصدقات ...

لكن الذي يميز بينه وبينها فيها، هو طريقة أدائها وشروطها وأشكالها أي تشريعها. كما تختلف في معانيها ومقاصدها وارتباطها بالحياة وفعلها الحقيقي في مؤديها وعلاقاته مع الله بواسطتها ومع نفسه ومع الآخرين ... وهذا كله قد يشكل مجالاً، عندما يلتبس الأمر على صاحبه فينظر إليه من السطح الخارجي، مجالاً للبحث بمنهج "الانتشارية"^(٣). في عوامل تأثير السابق في

(١) محمد شامة: الإسلام في الفكر الأندلسي، ص ٦٥.

(2) op. cit., p. 221.

(٣) "إن فيكو Vico هو الذي قال إن الأفكار تنتشر عن طريق استكشاف كل أمة - أو ثقافة - مستقلة عن غيرها لاحتياجاتها في أية مرحلة من مراحل تطورها ..."

ويؤكد جب أن الثقافة المستعيرة - والمقصود به هنا هو النظام الديني - لا بد أن تشعر هي ذاتها من خلال تطورها الداخلي بالحاجة إلى غناء من الخارج.

البهني: الفكر الإسلامي الحديث، ص ٥٩٥. كما نرى الانتشارية (Diffusionnisme) إلى Smith صاحب نظريات الانتشار الثقافي، وإلى Rivers W. H. و Ar, Radcholive Brown وغيرهم من علماء الاجناس والتطورية.

اللاحق، ولأسباب كثيرة أخرى أغلبها خفي ولكنه ليس من الصعب الوقوف عليها، يصبح الأمر هذا، مجالاً أيضاً للبحث المقارن، فتنسب الأشياء المشتركة أو المتقاربة فيه إلى عوامل ثقافية أو جغرافية أو غيرها.

ولكن علينا ألا ننسى عندما نتكلم عن التأثيرات، سواء الأدبية أو الأخلاقية أو السياسية أو الدينية وما شاكلها، أن نميز بدقة أن ما يمكن نقله هو إما المادة وإما الروح، وأحياناً الاثنان معاً، حتى يصح الزعم بالنقل ويثبت الانتحال الكامل لقول الغير^(١). وهذا ملحظ علمي دقيق ينبغي مراعاته، علماً بأن الإسلام قد يقي على "مادة" معينة عند الاقتضاء التشريعي لها، دونما لجوء إلى «الروح» في الاقتباس^(٢). وأقل منه في الجمع بينها. ويتواطأ التاريخ وعلم الحفريات، منظورا إليها من زاوية معينة، فيصيران بذلك مُزوداً بمحدودا للمعلومات أو: "بنكا للمعطيات" الكثيرة المتأولة الواهمة. على أن الحقيقة المنصفة ليست شيئاً آخر سوى أن الإسلام جاء يصحح هذه الأديان ويكملها، أي يعيدها إلى نبعها الصافي، ويحدها في الوقت نفسه بنفس جديد، بطابعها العالمي وشكلها النهائي ومنهجها الموحد الفريد.

إن البحث الموضوعي ليقيم الدليل منطقياً في حالة ما إذا طابق حكم إسلامي ما عند اليهود - أو غيرهم - مثلاً، لا على أنه مأخوذ منهم، بل على

(١) ج. هـ. بوسكيه: "سر تكون الفقه وأصل مصادره"، مقالة نشرت ضمن مجموعة دراسات بعنوان: هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي؟، ص ٥٢.

(٢) نستعمل كلمة "الاقتباس" التي يملأها السياق هنا بتجاوز وتحفظ، لأن الإسلام نحا في تقرير الأشياء التي يعتبرها الغربيون "مقتبسات"، منحى التصحيح والتجديد بحيث يعزلها عن علاقتها الثقافية التاريخية القديمة، ويفرغها من مضمونها الجاهلي، ليشحنها بمفهوم حيوي جديد، ويخرجها: في أشكال تتماشى ومقاصده التشريعية كضروب العبادات المشتركة الأنفة الذكر.

حجية أنه وحي من الله جاء لتصحيح ما حُرِف، وتثبيت ما سلم من التبديل (إذ لو لم يكن وحيًا لحرص على إبطال معالم السابقين عليه، كما هو معروف في تاريخ الثورات)^(١).

إخفاق المنهج التهجينى:

إن المنهج التهجينى ليخفق في عرض الإسلام - بالانكاء على اللا أسلمة، ذلك الاتجاه الرامى إلى نزع الصبغة الإسلامية - عرضًا يجسد جهدًا مبدولًا بكد وعناء، ليس أقله الإفراط، ويوحى بأنه شيء "خلط ملط".

وهذا التلقيق عند المستشرقين خاصة "يستلزم منهم جهودًا تفوق طاقة البشر لتفسي بهم إلى نتائج يستحيل أن تكون غير مغلوطة.

فمن أجل تقرير قضية، تراهم أولاً مطالبين بتعطيم بعض الأحاديث وتنفيذها، وهو أمر غاية في الصعوبة، ثم يعمدون إلى إنشاء نصوص لتقوم مقام ما خربوه، وهذا أمر مستحيل أدبيًا"^(٢).

وفيما يلي، سنحاول باقتضاب، أن نلم بالعوامل الرئيسية الخارجية المتعلقة بهذه النظرية الجارية للانتشارية، أو المذهب الانتشاري الذي يأتس إليه كثير من علماء الأقوام في الغرب، ويعتمد منهجا في تفسيرات عدد من المستشرقين.

وقصدنا أن نشير على الأخص إلى جملة من الادعاءات التي يتعمللون بها للتشويه والانتقاص، كدعوى الاستلها من اليهود والنصارى، والتأثر بالجاهلية والهلينية والأصل الأسطوري وفرضية الاستعارات، مما سنعرض إليه في مباحث الفصول القادمة.

(١) محمد شامة: الإسلام في الفكر الأوربي، الصفحة نفسها.

(2) E. Dinet: L'Orient vu de l'Occident, p. 94.

الفصل الثاني

المؤثرات اليهودية والمسيحية

١- الاستلهام من اليهود والنصارى:

ويساعد على التذرع به على الاخص افتراضات التسلسل الزمني، والعبقريّة السامية، وعقيدة التوحيد الإبراهيمية، واعتراف الإسلام بالأديان السماوية، ومدى احتمال اتصال النبي ﷺ اتصالاً تعليمياً باليهود والنصارى.

١-١. التسلسل الزمني:

إن التسلسل الزمني يرتب مجيء الإسلام حقيقة بعد كل من الديانة اليهودية والديانة المسيحية. وهذا لا إشكال فيه بادي الرأي.

لكن التكلف المثين والسقذ المحجوج يطرعان مشكلة صويصة لصالح "النظرية المعقودة"، وإن كانت على حساب حقيقة علمية، هذه النظرية تطوع تطويها هووياً لخدمة غرض "نكتيكي مبيت"...

ولتوضيح ذلك، نضرب الأمثلة التالية التي نفتطفها من مقاطع نوعية للإفراط المتزايد في التفسير الذاتي الذي يعتمد فكرة "القبليات" التي يتبناها العديد من المستشرقين.

المثال الأول:

يقول هنري ماسي: "ما كان محمد في بداية عهده، يميز بوضوح بين اليهودية والمسيحية، فقد كان يكنّ الاحترام لهذين الدينين اللذين كانا يملكان كتابين نزل بهما الوحي"^(١).

وبعد الإشارة إلى أنه، ﷺ، قد يكون التقى ببعض الرهبان (سرجيوس،

(1) H. Masse: L'Islam, p. 23.

بحيرا أو نسطور) الذين يكون قد تلقى عنهم أسرار الآخرة، يذهب إلى الزعم: "بأنه ما من شك في أن القرآن يتضمن التأثير اليهودي بصورة أدق من انطوائه على التأثير المسيحي"^(١).

وإذ يتعرض، من خلال الهجرة إلى المدينة، إلى الحديث عن الروابط التي كانت تجمع بين نجر يثرب وبين اليهود الذين يكونون قد مهدوا لهم بلا وعي دون شك، أن يفهموا التوحيد، ويساندوا محمداً بسبب عداوتهم للمكيين^(٢). يحاول أن يثبت أن علاقاته باليهود كانت عاملاً في اطلاعه على تعاليم العهد القديم حيث يقول: "وبالفعل، فلإننا لمجد، في أجزاء القرآن التي تعود إلى هذه الفترة، انعكاس هذه المقابلات وما دار فيها من محادثات"^(٣).

وبعد أن يلجأ إلى استعراض جملة من "الوقائع التاريخية" ويذكر وجوه الشبه بين تعاليم الأديان الثلاثة، دون إغفال لإقرار الإسلام بالمصدر الواحد للوحي، يؤكد أن: "القرآن يعكس دون ريب، وعلى نحو من الانحاء بطريقة غير مباشرة، أثر الفرق المنبثقة عن اليهودية والمسيحية، والتي كانت منتشرة بكثرة في الجزيرة العربية"^(٤).

إن سرداً ملفقاً كالذي يزعمه هذا المستشرق وغيره، يعوزه الدليل، ولا يقوى على إثبات دعوى الاقتباس أو التأثير بحكم الأسبقية، ونفي الجدة عن الإسلام لا شيء إلا لسبب تأخره زمنياً عن الأديان السابقة.

إن أهل مكة الذين ما كانوا غريباء على اليهودية ولا النصرانية، أخذتهم

(1) H. Masse: L'Islam, p. 25.

(2) ibid., p. 28.

(3) ibid., p. 30.

(4) ibid., p. 75.

الخيرة من الدعوة الجديدة حيث قالوا:

﴿ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ ﴾ [حر: ١٧].

أي إن مضمون هذا الدين الجديد غير معهود عندنا، ولا ألفيناه في الأديان السابقة. وهم أقرب إلى المصادر الدينية من المستشرقين، لا يكتفون هذا الاستغراب الذي يرويه القرآن الكريم بصريح الآية:

﴿ أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ ﴾ [حر: ٥].

المثال الثاني:

ولا يستغل هذا السبق الزمني في كتابات المستشرقين لمحاولة الإيهام بفكرة التبنّي العقدي وحسب، ولكنه يعد أيضًا، في زعمهم، مدعاة للتقليد؛ من ذلك دعوى تقليد النبي ﷺ، لليهود في المدينة وقد كان يسعى إلى اكتسابهم عن طريق المواءمة بين عبادة قومه وعباداتهم الخاصة، مثال ذلك - الصيام اليهودي، ويوم المصالحة، والعاشر من محرم.

وإذا كان المؤمنون في مكة لا يصلون إلا مرتين في اليوم، فما هو الآن يأمر على غرار اليهود، بصلاة ثلاثة في الزوال...^(١).

وإذا جارينا كارل بروكمان في مدعاه هذا، فإن الإسلام يكون بالتالي شيئًا ملفقًا تلتقي فيه سائر العبادات القديمة والمعتقدات التي يحملها المعتنقون الجدد.

غير أننا نعلم أن كل اعتناق جديد للإسلام لا يقتضي على الفور، بنص الحديث الشريف: "الإسلام يَجِبُ ما قبله"^(٢). بإلغاء عقيدة الآباء فحسب، وإن كانت العقيدة يهودية أو مسيحية، ولكنه يستلزم أيضًا إلغاء كل منهج

(1) Karl Brockelman: Histoire des peuples et des États islamiques, p. 28.

(٢) وفي معناه: "من أحسن في الإسلام لم يؤخذ بما في الجاهلية"

انظر: سنن ابن ماجه، ج ٢ / ص ١٤١٧.

للحياة الجاهلية. الأمر الذي ينفي من هنا، كل اتجاه إيديولوجي آخر، معاصرا كان أم غير ذلك.

وعليه، فليس هناك ما يرر لقلمه أن يدعي أو أن ينسب إلى المسلمين مثل هذه المحاكاة.

ولا يعضد هذا الادعاء:

١- لا المادة تجاه اليهود:

﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودُ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ [البقرة: ٨٢].

ب - ولا الظرف الجديد، علما بأن المسلمين في المدينة كانوا فاتحين ولم يكونوا مغزوين. ومن ناحية أخرى، فإن عامل الزمن لا يؤيد مثل هذه المحاكاة المزعومة. اللهم إلا إذا تصورنا المفهوم الخلدوني لقانون المحاكاة الاجتماعية^(١)، تصورا معكوسا مقلوبا.

ج - ولا سذاجة من عرف كيف يغزو القلوب والأفهام بقدر ما كان يفتح الأقطار والأوطان.

وهذه هي العوامل الثلاثة التي تعمل عادة على بروز ظاهرة المحاكاة عموما، لا يوجد من بينها عامل واحد يساند الزعم المذكور.

"ولقد ركب في طبيعة البشر أن الأمم والمدنيات التي هي أخصب من الناحية السياسية والاقتصادية، تترك على الأمم، التي هي أضعف منها في الحيوية، روعة وتؤثر فيها من الناحية الثقافية والاجتماعية من غير أن تتأثر هي نفسها"^(٢).

(١) 'فصل في أن المغلوب مولع أبدا بالافتداء بالغالب في شعاره وذية ونحلته وسائر أحواله وهوالله'.

ابن خلدون: المقدمة، ص ١٤٧.

(٢) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة. عمر فروخ، ص ١٨.

وهذا هو الذي يصدق على الوضع في المدينة المنورة وخلال الفتوحات الإسلامية التي كانت تحمل معها خصب الحضارة المزدهرة.

ومن ناحية أخرى، إذا كان التشبه بأهل الكتاب منهيًا عنه في تعاليم الرسول ﷺ، نهيًا صارمًا، على الصعيد "الفيزيقي" والثقافي، لاسيما من حيث الهدام والمنظر الخارجي، ومن حيث البزة والملبس والممشط والسلوك العام، وكذلك الجانب "الفيزيونيومي" وغيره...^(١). فمن باب أولى أن يكون على صعيد العقيدة والعبادة.

ويبدو أن دونيس ماسون قد فهمت هذا الأمر، لا سيما عندما عنونت أحد كتبها: (الفصل الرابع) على النحو التالي:

"القرآن باعتباره الأساس الأصلي للأحكام المتعلقة بالعبادة"^(٢). إلى جانب ذلك، فإن الأمر لا يتعلق بثلاث صلوات، وإنما هناك خمس اختزلن في العدد لا من حيث القيمة والجزاء، من جملة خمسين صلاة كتبت على المسلمين، على إثر معراج النبي ﷺ في السنة الثانية قبل الهجرة، لحديث أنس بن مالك: «فرضت على النبي الصلوات ليلة أسري به خمسين، ثم نقصت حتى جعلت خمسا، ثم نودي يا محمدا إنه لا يبدل القول لدي، وإن لك بهذه الخمس

(١) ورد النهي المطلق عن التشبيه بالكفار والمشركين في قوله تعالى: ﴿لَسْتَ بِمَقَمٍ فِي شَيْءٍ﴾ (الأنعام).

١٥٩: «وباليهود والنصارى، في قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [الحديد: ١٦].

وأحاديثه ﷺ، في ذلك كثيرة: «ليس منا من تشبه بغيرنا، ولا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى...» ذكره الترمذي في باب كراهية إشارة اليد في السلام: ج ٤/ ص ١٥٩.

«ولا تشبهوا بالكفار...». «خالقوا المجوس...». انظر الباب الرابع في سنن الفطرة من "غاية المأمول"، شرح التاج الجامع للأصول*. المجلد ٣/ ص ١٧٠.

(2) D. Masson, op. cit., premiere partie, Livre IV, p. 449.

خمسین^(١). رواه أحمد والنسائي والترمذي^(٢).

إذن، كانت هناك بالفعل خمس فرائض يومية كتبت قبل هجرته عليه الصلاة والسلام. وعليه فإن الإسلام يملك الميزة الفريدة في أداء الصلاة والثناء على الله على المتوال ذاته الذي نزل به الوحي على محمد في الواقع المحسوس للكلمات والحروف والمقاطع والأصوات...^(٣).

عدا هذا الاتجاه التهودي، فإن القرآن الكريم، يذكر أكثر من مرة الأصل المشترك لعقيدة التوحيد بالنسبة إلى الأديان السماوية كلها:

﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴿٢٤﴾ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٤، ٢٥].

وبصورة أخص بالنسبة إلى الأديان الثلاثة الأخيرة، وأنه ما من نبي قصر في أمر قومه بالصلاة، كما تنص على ذلك الآيات الكريمة في حق موسى^(٤)، وإبراهيم^(٥)، وإسماعيل^(٥)، وعيسى^(٦)، وغيرهم عليهم السلام.

المثال الثالث:

يقول ارنولد توينبي:

"تنبثق المسيحية كالإسلام من الديانة اليهودية، وقد ورثت عنها المظاهر

(١) سيد سابق: فقه السنة، ج ١ / ص ٩١. وأيضا عبدالفتاح طيارة: روح الصلاة، ص ٢٦.

(2) D. Masson, op. cit., 2^e partie, p. 521.

(٣) ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤].

(٤) ﴿رَبِّ اجْنُفِي مَقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ [إبراهيم: ٤٠].

(٥) ﴿وَكَانَ بِأَمْرِ أَهْلِهِ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾ [مريم: ٥٥].

(٦) ﴿...وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ﴾ [مريم: ٣١].

الحسنة بقدر ما ورثت عنها المظاهر السيئة^(١).

وليس بالوسع إلا التأكيد هنا على الخطر الذي يترتب على مثل هذه المزاعم، وعن انعدام الموضوعية والدليل فيها.

ويتزايد الخطر فداحة عندما يتعلق الأمر خصوصاً بالمؤرخ الذي يشكك على هذا النحو في مقاييسه العلمية الرئيسية، ومن ثم فإنه يفقد كل ثقة يضعها الناس فيه.

ويرد الشيخ محمد الغزالي على الزعم بالاستمداد من مصادر الأمم أو الأديان السابقة بقوله: "إن العقل كان يمكن أن يجيز هذا التوهم لو كان السابق أغنى من اللاحق وأقدر. لكن إذا كان الدين الذي أتى به محمد ﷺ، أوسع أقطاراً أو أرحب آفاقاً مما سبقه، فكيف يتصور أن يأخذ الغني من الفقير، وأن يستعين القادر بالعاجز؟ (. . .) إن صاحب القصر الشاهق لا ينبغي اتهامه بأنه صر داره السامقة من لبنات الأكواخ المتداعية حوله"^(٢).

ويرجع د. البهي مسبب هذا التعنت في إلصاق الإسلام بمورثات غريبة عنه إلى عاملين اثنين: أحدهما نفسي يتمثل في الغرور العلمي لدى المستشرق الذي "غدا مشغولاً جداً باستكشاف 'الأصول' اليهودية المسيحية دون التوصل إلى نتائج حاسمة أخيرة، اللهم إلا الإشارة لمقابلات واضحة جلية، ثم إرجاء الحديث في معرض هذه المقابلات، وهو حديث يتخذ صمة التعالم أو التجادل حول الواضح الجلي . . ."^(٣).

(1) Arnold Toynbee: *Le changement et la tradition*, p. 124.

(٢) محمد الغزالي: دفاع من العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، ص ٨٩.

(٣) البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ٥٩٣.

والآخر يعود إلى عداة تاريخي قديم فـ" بينما نجد هناك علاقات اتصال عضوي، Organic relation ship ، مسلم به بين اليهودية والمسيحية، فإنه ليس من المسلم أو المدعّم بالبرهان العلمي وجود أي علاقة اتصال بين أيهما وبين الإسلام، وإنما نجم العداة اليهودي المسيحي للإسلام من صراع سياسي وعقائدي على مدار التاريخ"^(١).

وديدن أغلب المستشرقين لا يتغير، والجدير بالملاحظة ما يستلفتنا إليه إ - مبارك من أن اليهود سوف يؤكدون على المصادر اليهودية، في حين أن المؤلفين المسيحيين سوف يختلفون لنفس المعطيات أصولاً مسيحية، باستثناء القس لامنس الذي يعتقد أن محمداً مهما استخدم معطيات مسيحية، فإنه يظل يفكر تفكيراً يهودياً"^(٢).

١- ٢ دعوى العبقرية السامية:

لا يمكن التغاضي عن ملاحظة بعض العناصر المشتركة، ليس على مستوى محتويات الفكر لدى مختلف الشعوب السامية فحسب، بل على مستوى المشاعر وضروب الخيال الجمعي أيضاً.

وتبدو هذه العناصر من العمق بحيث أننا نجبرّو على اعتبارها كأنها تشكل لهم طبيعة خاصة، إن لم تكن فيهم عناصر جيلية، غير مكتسبة. وهناك من العوامل التاريخية والجغرافية بل والثقافية ما يمكن أن يعمل على ترسيخها أكثر فأكثر.

بيد أن افتراض العبقرية السامية، لا يقوى وحده، أو بالاشتراك مع

(١) البهي، المصدر السابق، ص ٥٩٩.

(2) Y. Moubarac, op. cit., p. 165.

افتراضات مماثلة، على تفسير كل شيء، فهي لا تثبت مطلقاً الانتساب الأيديولوجي أو الديني. ويتجلى عجزها أكثر حينما ترمي شعباً كاملاً بنمط نهائي من التفكير أو الاعتقاد أو التعبير أو الحركة.

وما تقاطرُ المعتنقين الجدد من هنا وهناك، وما التحولات الإيديولوجية والقناعات الجديدة، والتنوعات الثقافية، إلا شواهد قائمة على النقيض من مثل هذا الافتراض.

وباعتبار ما تقدم من ملاحظات تضرب بعض الأمثلة على النتائج المغلوطة، على الرغم من بعض تحفظات مدخلة بخصوص الأجناس الأدبية في القرآن: «وفضلاً عن المجانسات اللفظية أو النصية، فإن منهجاً يبدو أنه مدعو للتبني، يتمثل في التحقيق بشأن قوانين الأجناس المشتركة في العالم السامي»^(١).

وعلى الرغم من التحذير من الفرع على أبواب مفتوحة عند المجانسة بين النتائج المتشابهة للعبقرية السامية، فإن إ - مبارك يصل مع ذلك إلى هذه الخلاصة: "فالقرآن يشكل من وجهة نظر أدبية، إحدى تركيبات العبقرية السامية، ولذا يتعين البحث عن تنوع عناصر هذا التركيب. على أننا لا نستطيع أن ننكر مع ذلك أصالته"^(٢).

ويأتي هذا الإقرار منهم في النهاية على الرغم من كل المزاعم، ويعد أن استنفدوا جميع المغالطات.

لكنه إقرار لا يسلم البتة بالحقيقة كاملة على الرغم من "تردد المؤرخين

(1) Y. Moubarac, p. 168.

(2) ibid., p. 174.

الغربيين في الإعلان عن الطبيعة الدقيقة للمؤثرات اليهودية والمسيحية والاشتراكية التي تكون ذات أثر في تطور محمد وبلورة تفكيره. بيد أن المختص في الدين يملك أن يفحص هذا الدين في ذاته، ويبحث، انطلاقاً من نص القرآن عن ارتباطات هذا الأخير بالكتب السابقة التي يرجع إليها^(١).

ومهما كانت المحاولة متحلية بالموضوعية في انتحال المقارنة كمنهج عام للتنقيب المتأني، الذي آل إلى استخراج النظائر بكل صفة، ومهما استجازوا "البحث في رسالة القرآن بواسطة المعطيات السابقة للوحي - ومهما بدا لهم - من الضروري، من أجل فهم أحسن للإسلام، البحث، بكل ما يستلزمه الحذر والاحترام، عن العناصر المشتركة بينه وبين اليهودية والمسيحية، وإبراز الأشياء في الفكر والتعبير والمماثلات العقدية التي تلتقي عندها هذه الأديان التي نبعث من نفس المصدر السامي الإبراهيمي"^(٢). فإن المعايير العلمية، متى التزموها، تنتزع منهم انتزاعاً هذا الاعتراف الذي لا محيص عنه، كيلا يظهروا في موقف المتناقض معها، أو المتعارض مع المنطق من جانب، ولكي يسدلووا الغطاء على خطتهم وأفكارهم المسبقة التي تحدد النتائج المرغوب التوصل إليها، سلفاً، فإنهم يردون، في حالة الخيبة العلمية، عجز التلفيق هذا، إلى ندرة في الوسائل العلمية، وقصور في أدوات البحث المتوافرة، من جانب آخر، فيجيب اتهامهم بالإمكانات العلمية على هذا النحو:

"في الوضع الراهن لمعلوماتنا، وباعتبار ما لدينا الآن من الأدوات اللسانية والتفسيرية، يستحيل، حتى لدى أنصار النقد العقلاني المحض، أن نخلص إلى

(1) D. Masson: Le Coran et la Revelation judeo-chretienne, t1, p. 10.

(2) ibid., p. 9.

القول بالاستعارات أو بالمؤثرات التاريخية^(١).

إن المتسبع لهذه الالتواءات المنهجية لا يساوره شك، في أن هذا التصريح ليس من قبيل تقرير حقيقة علمية يعتد بها، وإنما هو دليل على مدى التخبط "العلمي" بل والتحايل على العلم من أجل خرق مقاييسه في إبطال الحقائق وتقنين الأخطاء بطلائه وباسمه.

والأ فكيف هذا النكوص فيما سبق إثباته، بادعاء نقيض يشعر، وهذا هو مرماسهم، بانتفاء الأصالة عن الدين الإسلامي، حين تعود دونيس ماسون للقول: " وفضلا عن ذلك فإنه يمكن أن نعتبر الإسلام، بعد أن تحرر من التعاليم اليهودية، وكذلك من بعض العقائد المسيحية، بمثابة عودة إلى صفاء التوحيد البدائي، أو كبت لمعلومات دينية مكتسبة قبل ظهوره. "٢٠(٢).

كأن المفروض في الديانات الإلهية أن تتعارض، وكان الذي أوحى بدين هو غير الذي أوحى بدين آخر^(٣).

١-٣. التفرع بعقيدة التوحيد الإبراهيمية:

لا شك في أن الأديان الثلاثة الأخيرة منبثقة أساسا عن عقيدة التوحيد، وترجع في الأصل إلى إبراهيم الخليل الذي ﴿ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ ﴾ (الحج: ١٧٨). وإن كان ماكس فيبر قد أوضح أن المسيحية ليست موحدة في الحقيقة، اللهم إلا في بعض تغييراتها البروتستانتية المتأخرة وليس كلها^(٤).

(1) D. Masson: p. 13.

(2) ibid., p. 299.

(٣) السبأعي: الاستشراق والمستشرقون، ص ٢٣.

(٤) انظر مقالاته عن "الأخلاق البروتستانتية ودوح المذهب الرأسمالي" ما بين ١٩٠٤ و ١٩٠٥ م.

ثم إن هذا الأصل المشترك في التوحيد لهذه الكتب السماوية: القرآن - الإنجيل - التوراة، غالباً ما يستغل لأغراض سيئة. وللمثال نقدم ههنا بعض العيّنات على ذلك، وإن كان التوحيد في أيّامنا بل ومن قبل أيضاً، لم يعد صفة تميز حقيقة لا المسيحية الثلاثية ولا اليهودية المشتركة على الأقل في نظر المسلمين.

يقول دومينين: "ولما اطلع (محمد) من قبل اليهود والنصارى على دعوات أنبياء بني إسرائيل القدامى، وكذلك على دعوات المسيح والحواريين، فهم أن إلهامه هذا، كان منبثقا عن نفس المصدر الذي لهم" (١).

والصواب أن المسألة لا تتعلق باجتهاد في الفهم الذاتي للنبي، صلى الله عليه وآله وسلم، وإنما هو تذكير بوجهه له القرآن الكريم: ﴿مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [فصلت: ٤٣].

وإذا كان القرآن يعلن هذه المجانسات إعلانياً واضحاً، وهذا الشبه بينه وبين الكتب الأولى، فلا مراء في أنه يحتفظ بسماته الخاصة في كل فصل من فصول الفكر التوحيدي العميق الذي كان مغايراً تماماً لما كانت تتبناه مجموعة من الحنفاء في مطلع الإسلام، والذين كانوا يعيشون في بكة، مركز الوثنية آنذاك، وعاصمة أصنام العرب الكبرى، لكن وجودهم لم يكن له أدنى تأثير في المناخ الفكري والاجتماعي للبيئة الجاهلية، وذلك لكون مفهومهم عن التوحيد المندرج لم يتعد إطار النظرة الفلسفية البعيدة المعزولة عن حركة الحياة والمجتمع، ولم يكن يعدو مجرد استبدال معتقد بآخر مهادن، في الحين الذي فجر الإسلام مفهوماً حيويّاً للتوحيد باعتباره منظاراً عقدياً وعملياً، وأطروحة جديدة للمجتمع، ومنهجاً متميزاً للحياة كلها؛ فكان بذلك دعوة شاملة للتغيير الجذري

(1) M. G. Demobynes: Mahomet, p. 69.

تستهدف في غير ما هوادة إزالة الوضع الجاهلي القائم وإحلال النظام الإسلامي الناشئ على أساس من الأطروحة الديناميكية للفهم التوحيدي الصحيح الفاعل.

ولهذا السبب بعينه، في الطرح الجديد المتفرد للتوحيد الإسلامي، اندفع المؤمنون صوب الدعوة باشتياق ولهفة وولع شديد، واحتضنوها، ولهذا السبب أيضا هب المعارضون والكافرون ليقاوموا نداء التوحيد هذا بوحشية وضراوة، وعليه فإن هذه الحقيقة التاريخية قمين بها أن تكون معيارا لتقييم مدى صحة أو بطلان ادعاء الاعتقاد بالتوحيد على مر الزمن وفي كل مكان.

وعلى أي حال، فإنه من الصعب التسليم بوجود التوحيد في قوم على شاكلة "موحدي" مكة قبل ظهور الإسلام.

وها هي ذي آية من بين آيات آخر، تلوح بأصبع الاتهام على هذا الشبه المزعوم بصورة خاصة:

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: ٢٨].

والجدير بالملاحظة، من زاوية أخرى، هو أنه لم يكن هناك، لا بمكة قبل الإسلام، ولا بضواحيها أو بما جاورها أي مركز ثقافي موحد يقوم بنشر الفكر اليسوعي بحيث نجد له تعبيراً في القرآن^(١). بل نشاء الأقدار الإلهية أن تعين محمداً بصفة لا غبار عليها كأول معلم للتوحيد في الجزيرة العربية، مما يحمل على التأكيد على عدم الأسبقية في التسلسل العقائدي للتوحيد بالنسبة إلى المحيط العربي^(٢).

(1) M. Bennabi: Le phenomene Coranique, p. 122.

(2) ibid., p. 171.

١-٤ . الاستغلال السليبي لاعتراف الإسلام بالأديان السماوية:

لا جرم أن القرآن الكريم يعتبر بل ويعترف بأن "صحف" إبراهيم و"صحف وتوراة" موسى، و"زبور" داود، و"إنجيل" عيسى عليهم السلام، كتب سماوية نزل بها وحي الله تعالى. ولكنه في الحين نفسه، يصرح بحق - بالتصحيفات المختلفة والمتناقضات الشديدة، إلى جانب انعدام أصل الوحي المنزل، ووفرة التصانيف المؤلفة من جانب آخر، تثبت ذلك وتسانده - أن أي كتاب من هذه الكتب، لم يكن الوحي محفوظًا فيه حفظًا كاملاً، ولم يسلم فيه من التحريف.

وهذا لم يعد سرا لأحد على الرغم من "أن للمجمع الكنسي للفاتيكان الثاني، احتفظ لنفسه بقواعد التمييز بين الحق والباطل في الكتاب المقدس"^(١). وكل هذه الكتب دخل عليها، على مر التاريخ ولأسباب مختلفة، العديد من التحويلات والتحريفات، مما أدى إلى نشوء تناقضات فاحشة. يقول موريس بوكاي:

علينا أن ننظر إلى الكتب المقدسة ليس بالعين التي تنمقها تنميقًا صناعيًا بالصفات التي نرغب نحن أن توصف به، ولكن بالعين التي تفحص فحصًا موضوعيًا وضعيتها القائمة.

وهذا يستلزم ليس معرفة النصوص فقط، بل الإحاطة بتاريخها أيضًا، ذلك أنه يسمح بإعطاء فكرة عن الظروف التي أدت إلى التحويلات النصية خلال القرون، وإلى التكوين المتأخر لجمعها على النحو الذي نملكها عليه اليوم، بما في ذلك ضروب الزيادة والنقصان.

(1) Maurice Bucaille: La Bible le Coran et la Science, p. 50.

هذه المفهومات تجعل من المقبول جدًا أن نتوصل إلى العثور على روايات مختلفة للنص الواحد في العهد القديم، بالإضافة إلى متناقضات وأخطاء تاريخية وأباطيل، بل وعدم تطابق مع معطيات علمية ثابتة^(١).

إن النصوص الحالية التي ينطوي عليها الكتاب المقدس، والتي تشمل على مختلف ضروب الوحي لدى اليهود والنصارى، تطرح سواء بالنسبة إلى العلم أو إلى المسلم إشكالية تاريخيتها.

وعلى النقيض من ذلك فإن الأصالة التاريخية لا تشار بالنسبة إلى القرآن للضمانات التي يمنحها على مستوى حفظ النصوص وأصالتها.

لا بأس من الإشارة إلى طرق فنية متتابعة عملت على ضمان المحافظة على النص القرآني، وهي على التوالي:

أ- الحفظ عن ظهر قلب لمجموع السوحى، واستعراض القرآن وتلاوته باستمرار واتخاذ قراءته أوراداً.

ب- تدوينه باللغة العربية، لغة الوحي الأصلية، تحت إشراف النبي ﷺ، وإملائه بالذات.

ج- إتقان تلاوته أو حفظه حفظاً كلياً على يد حافظ مؤهل^(٢).

وحسبنا أن نشير إلى المقارنة المعتبرة التي أجراها موريس بوكاي حول: "الكتب المقدسة تحت مجهر المعارف المعاصرة"^(٣). لتفنيد الزعم بالتطابق أو بالاستلها من المصادر اليهودية والمسيحية أو بالأصل المشوه لها، كالذي يدعيه

(1) Maurice Bucaille, op. cit., p. 53.

(2) محمد حميد الله: مقدمة ترجمته الفرنسية للقرآن، فصل التعرف على الإسلام ورسول الإسلام.

(3) M. Bucaille: op. cit., voir pp. 84-87, 211-214, 251.

ماسينيون من أن القرآن يمكن اعتباره كطبعة عربية مبتورة للكتاب المقدس^(١).

وعدم جدوى توظيف اعتراف الإسلام بالاديان السماوية لغايات غير علمية.

١- ٥. مدى احتمال اتصال النبي ﷺ باليهود والنصارى في الجزيرة العربية:

إن هذا الاحتمال ليس أكثر من مخاطرة لا سيما إذا كان يعني اتصالاً تعليمياً وعلى أي حال، فلندرس الادعاءات التالية:

فبخصوص شبابه ﷺ ... يرى المؤرخون الاتصالات الأولى للنبي بالمسيحية والمصدر الأساسي للمعرفة التي كان يتمتع بها خلال السنوات الأولى من دعوته^(٢).

وهذا لا يصدق إلا بقدر ما يمكن لطفل في سن محمد ﷺ آنذاك، أن يتعلم مثلاً اللغة الإغريقية، فيترتب على ذلك أن صار يتكلم باللغة الصينية!! وإلا فما القول في سقر أو سفرين خاطفين إلى الشام؟ أكان ذلك يجرى في تلقين معارف الأمم الماضية وتاريخ الأديان السابقة؟

وفي حالة الإيجاب نتساءل كيف يمكن أن نفسر حيثث الضغينات الصارمة والردود الحاسمة كافة التي اشتملت عليها تعاليمه بشأن الديانة المسيحية لو أنه كان قد نهل من المورد الأصلي للمعارف المسيحية؟

ولنا أن نتساءل أيضاً: كيف يمكن أن تحمل هذه المفارقة: أن التأثير بمصدرها يؤدي فيما بعد إلى القضاء عليها؟

ولئن قلنا متجاورين، بإمكانية وقوع ذلك، فكيف يستقيم هذا الزعم مع ما حواه القرآن الكريم من تشديد النكير على النصارى، وتنفيذ مزاعمهم في

(1) Cf. D. Masson: Le Coran et la Revelation judeo-chretienne, p. 299.

(2) M. G. Demombynes: Mahomet, p. 65.

التثليث، وما اشتمل عليه من التوبيخ والوعيد لليهود في جرائمهم ومعاصيهم وشركهم؟ أو يتعلم منهم كيف ينذرهم به ويوبخهم عليه أو يسفه به أحلامهم؟ أم يذهب الادعاء بصاحبه إلى القول بأنه استلهم منها ما يحمله على تحطيمها؟ أم إن هذه المصادر كانت تمده بعناصر تخريبها الذاتي؟ فهذا كله غير مقبول وأشد ما يكون رفضه في حق نبوة محمد ﷺ.

ويؤكد لنا القرآن الكريم ما يلي:

﴿ تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [هود: ٤٩].
وكذلك:

﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

ونحن نفهم تعجب ق. دومبوين حينما يعجز، وهو يصطدم إذ ذاك بمنطق الأشياء، عن تبرير زعمه حيث يخلص إلى القول: "ولقد أخذنا العجب بحق، أنه لما وضع بمحضر من مراسيم القلداس المسيحي ومشهد الكنائس المزدانة بالاصنام والصور الزيتية لم يحتفظ بشيء منها قط في ذاكرته!"^(١).

هذا إذا لم نطالبه بالدليل على أنه كان يتردد على هذه الكنائس! ومن ناحية أخرى، فإن السيرة النبوية تحدثنا أنه لما كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم، يحضر في شبابه قبل الإسلام، سباق الخيل أو عرسا كانت تأخذه بين الحين والحين إغفاءات كأنها تريد أن تتشله من أثر البيشة بالتعبير الحديث.

فقد ورد في "الروض الانف" أنه قال ﷺ:

«ما هممت بأمر الجاهلية إلا مرتين. وروي أن إحدى المرتين، كان في غنم

(1) G. Demombynes, id.

يرعاها هو و غلام من قریش . فقال لصاحبه : اكفني أمر الغنم حتى آتي مكة .
وكان بها عرس فيها لهو و زمر . فلما دنا من الدار ليحضر ذلك ، ألقى عليه
النوم فيها ، فنام حتى ضربته الشمس ، عصمة من الله له .
وفي المرة الآخرة ، قال لصاحبه مثل ذلك . وألقى عليه النوم كما في المرة
الأولى^(١) .

ونحو هذا في " الخصائص الكبرى " بروايات مختلفة وتفصيل^(٢) .

أليس من الإجحاف إذن أن نقول بذاكرة ، نصر على أن تكون بكل ثمن
أمانة للمصادر اليهودية والمسيحية ، وفي الوقت نفسه بسهو ثقافي مقصود؟ ثم
هل يستطيع علم النفس العقلي أن ينجذ هذا المستشرق بمساعدة ما؟ فيستكشف
له داخل الشخص نفسه ، وفي ظرفين مختلفين من حياته ، - (في الجاهلية وفي
الإسلام) - لغزاً مزدوجاً تنبثق عنه عملية سحر يجري بحكمها انتقاء بين
الطقوس والمراسيم الملفوظة وبين أصول العقائد المقبولة للأديان نفسها؟

وإذا كان مثل هذا الفرر قد يحدث لأتباع هذه الأديان ، فنحن على يقين من
أنهم سوف يكونون موضع السخرية والهزاء ، ومرصد الزندقة إن لم يكونوا بهذا
المزدري خير باعث على التشكيك في تعاليمهم .

أما ماكسيم رودنس فإنه يرى في هذا التزامن نوعاً من التدريب على تلقي
علم التوحيد ، وتحصيل معلومات عن الديانتين السابقتين بقوله : " كان (الرسول)
يعرف أهم الأفكار الجديدة التي كان يحملها اليهود والنصارى ، وكان يتعاطف

(١) السهيلي . الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٢ / ص ١٩٣ .

(٢) انظر السيوطي ، ج ١ / ص ٨٨-٨٩ . (باب اختصاص ﷺ ، بحفظ الله لآيائه في شبابه عما كان عليه
أهل الجاهلية) .

مع الاتجاهات التوحيدية، ولكنه كان يلبث عريباً، حيث إنه ما كان ليفكر في أن يفصل عن إخوانه العرب^(١).

لكن رودنس لا يزودنا بأدنى دليل على "افتراض" هذا التلقي أو هذه المعرفة، ولا يشير أدنى إشارة إلى محتوى هذه الأفكار الجديدة التي تكون قد شكلت ما يسميه بالإصلاح اليهودي المسيحي؟.

ولا يغيب عنا رنين العروبة والقومية التي يحاول تغليف دعوة الإسلام بها، خالفاً لبوسها على داعيها.

نستطيع أن نقول في الخلاصة: إنه ما من عنصر من العناصر الآتية الذكر يحكم حقيقة لصالح المؤثرات اليهودية المسيحية تثبيتها لدعوى تبعية الإسلام المباشرة أو غير المباشرة كما تخيلها أو اختلقها اختلاقاً هذا الصنف من المستشرقين المتشبهين للمنحى التهجيني، أولئك الذين يحاربون كل صبغة للإسلام، والذين لا يعيرون أي اهتمام أو أدناء، لسطحية حججهم وبطلانها، إن صح عدما كذلك.

وإذا تساءلنا: هل يعد هذا نفيًا كلياً لتيارات التبادل؟ فإن المسألة تكون لا محالة محل نقاش وأخذ ورد، سيما أن هناك أكثر من محاولة للإقناع باتجاه واحد للتبادل، مما يؤدي إلى الإصرار على قبول استعارات غير مبرهنة. وهو أمر مرفوض البتة لأن المغايرة أمر مقصود في الإسلام ومطلب شرعي ثابت.

لكن، إذا كان هناك بالفعل تبادل، فإنه يكون في آن واحد، علوياً أساساً، أي إنه يكون قد نزل به الوحي وتم إبلاغه عن طريق العامل البشري كأداة للتبادل من ناحية، وإذا علاقة بأصل التوحيد الخالص كما لقته الأنبياء والمرسلون

(1) Maxime Rodinson: Mahomet, p. 93.

كافة على مراتب من لدن آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام، من ناحية أخرى.

إن المنطق السليم يرفض مثل هذه الآراء "المنهجية" المتجنبة، والذي يكون "ادعى للتفاهم الإنساني وأولى بالبحث العلمي أن تترك أمور العقيدة على حدة، وأن توجه الجهود إلى مجالات أكثر ظهوراً وأيسر إدراكاً مثل الأدب والفن والعلم، وهي مجالات، على الرغم من جهود المستشرقين، ما زال يعترضها الكثير من علامات الاستفهام؟ وليس من شك في أنه من الممكن لمستشرق مسيحي (أو يهودي) يعتقد غير عقيدة المسلمين، أن يضع مفهوم المسلم لدينه في تعبير المسلم واصطلاحه. وهو حين يفعل، لن يكون أكثر اقتراباً من المنهج العلمي فحسب، ولكنه سيجعل نفسه في مركز أفضل كي يفهم مكان دعوة الإسلام بين أحداث التاريخ"^(١).

(١) البهي: الفكر الإسلامي الحديث وحملته بالاستعمار الغربي، ص ٥٩٢ وما بعدها.

الفصل الثالث

المؤثرات الجاهلية

١ - التأثير الجاهلي العام:

وهذه ذريعة أخرى يراد من ورائها تزييف الإسلام وتهجينه، بحيث يعمد تحت غطاء التبادلات الثقافية وشتى عمليات المزج بين آثار بوذية ورومية وتلمودية وإفريقية وفارسية وعربية، إلى إظهاره تارة بمظهر القاصر الذي لم يستطع أن يستغني عن علائق الجاهلية بعامة، أو العاجز الذي لم يقدر على نبذ رواسب الوسط الجاهلي الذي جاء لتغييره، ولم يتمكن من التخلص من المؤثرات الخارجية المتعددة كما يرى بعض المتأثرين بأراء المستشرقين إذ يقول:

«فالعادات الفارسية والعادات الرومانية امتزجت بالعادات العربية، وقانون الفرس والقانون الروماني امتزجا بالاحكام التي أوضحها القرآن والسنة... ونمط الحكم الفارسي ونمط الحكم الروماني امتزجا بنمط الحكم العربي، وبالإجمال كل مرافق الحياة والنظم السياسية والاجتماعية والطبائع العقلية تأثرت بهذا الامتراج»^(١).

وتارة بمظهر يختلف عن سلبات عدم الاكتفاء الذاتي عقيدة وشريعة، بحيث تصبح شوائب الجاهلية المتفرقة، وشتات الأجناس المتنوعة فيها، دليل القدرة على الاستيعاب والتمثل كزعم فون جرونيياوم: «إن الإسلام يمزج دائماً بين المقدرة على تمثيل العناصر الأجنبية، والعزوف عن الإقرار بالأصول التي استمدت منها»^(٢).

(١) أحمد أمين: فجر الإسلام، ج ١/ ص ٩٣

(٢) نقلاً عن البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ٥٩٦.

غير أن المقصود في الحالتين واحد، سواء أكان الاستعداد أو الاستلزام يشير إلى المعجز أم إلى الاقتدار، وهو أن ينسب كل ما في الإسلام إلى غيره وأن تعزى أصوله وحكمته ومعاملاته بل ومعتقداته إلى الجاهلية بنحو من الانحاء، من ذلك مثلاً ما يلي:

المثال الأول: في الحكمة الجاهلية:

«كما نحمد منقولاً في الإسلام على هذا النحو (أي على طريقة رواية الأحاديث) بل ومقدمًا، كلا من الحكمة الجاهلية والحكمة القديمة لشعوب المشرق العتيق، من المصريين أو البابليين وكذلك قصص اليهود والفرس والهنود بل حتى البوذيين»^(١).

لاشك في أن الإسلام يحترم الحكمة بما هي حكمة، لأنها تمثل تراثاً عقلياً وإنسانياً، ولا يفوتنا قول الرسول ﷺ: «الحكمة ضالة المؤمن أخطأها أنى وجدها» أو كما قال^(٢).

وبطبيعة الحال، فإن الحكمة أياً كانت لا تفيد المسلم إلا في إطار من أخلاقه. ولكن الطريقة التي يعرض بها رودنسن تلقي هذه الحكمة والتصرف بها تشكك في صدق الأحاديث، ومن ثم في أصالة الإسلام.

المثال الثاني: في المعاملات الجاهلية:

«لقد كان من الواجب أن يسيطر على مكة وأن يباشر في الإسلام أهم ما في المعاملات الجاهلية التي مارالت تزدهر من حول الكعبة»^(٣) لكن فيلار لا يبين

(1) M. Rodinson: op. cit., p. 263.

(٢) الحديث كما رواه أبو هريرة. «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن، حيثما وجدها، فهو أحقّ بها». انظر سنن ابن ماجه، ج ٢/ ص ١٣٩٥.

(3) J. B. Villars: L'Islam d'hier et de toujours, p. 29.

لنا ماهية هذه المعاملات، ولا كيف يمكن أن نشور بقوة على معاملات نرتضي في النهاية تبنيها؟ ولا هو يوضح لنا كذلك ماذا يقصد بالاهم؟ ولا إن كان قد أسقط من اعتباره المفهوم الرئيس للتوحيد؟

المثال الثالث: في البقايا الجاهلية:

«كان العرب الجاهليون يعتقدون أن الموتى يمضون في القبر نوعاً من الوجود الفاتر. فجاء الإسلام وتبنى هذا الاعتقاد وقرر سؤال الملكين»^(١).

الواقع خلاف ذلك، إذ إن العرب في الجاهلية كانوا يكذبون باليوم الآخر، وبالحياة في البرزخ، وبالبعث والنشور، الأمر الذي استدعى ردود القرآن الحاسمة في الموضوع كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعْجَبْ لَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [الرعد: ٥].

أو قوله سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا وَآبَاؤُنَا أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ﴾ [الزلزال: ٦٧].

أو قوله عز وجل: ﴿أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾ [ق: ٣].
أو قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ [البقرة: ٢٥٩].

وغيرها من الأمثلة الواقعية الملموسة المستمدة من المشاهدات اليومية لتقريب مصداقية الدار الآخرة للفهوم، مما يقف سداً منيعاً ضد هذا الادعاء.

المثال الرابع: في عبادة الحجر:

«كان السامي يعتقد أن الأشجار والكهوف والجداول والصخور مسكونة تأوي إليها الأرواح والجنة مثل المسلم» الذي يعبد!! الحجر الأسود في ركن من

(1) Henri Masse: L'Islam, p. 109.

الكعبة بمكة كما كان الناس يعبدون الأحجار في باترا وفي أماكن أخرى من الجزيرة العربية»^(١).

والحقيقة الناصعة أن المسلم لا يعبد أحداً غير الله تعالى، لا حجراً، ولا شجراً ولا بشراً ولا مدرأ. وحسبنا شهادة التوحيد التي تنفي جملة وتفصيلاً أشكال الشرك كافة، الخفي منها والجلي، وضروب الوثنية والتألهات المزعومة والتربات المكذوبة كافة.

وإذا كنا نقدر الحجر الأسود فليس لذاته، وإنما لما يمثله من معانٍ روحية سامية باعتباره يمين الله في الأرض^(٢). فمن مسه أو قبله أو أشار إليه، كان كمن بايع الله. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لكونه الشيء الوحيد الذي تملكه الأرض من الجنة^(٣) وهو الحجر الوحيد المعروف على عهد النبي إبراهيم، عليه السلام، مما استعمل في إعادة بناء الكعبة الشريفة.

بالإضافة إلى غاية تعبدية أخرى تحقق أرقى مقاصد التوحيد الذي يمثل روح الخضوع والرضوخ للمعبود، الأمر الناهي، الذي حرم سائر الأحجار واستثنى الحجر الأسود للمقاصد المذكورة: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢].

ويروى أن عمر بن الخطاب، قال مخاطباً الحجر الأسود قبيل إسلامه: أعلم أنك لا تنفع ولا تضر ولولا أنني رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، يقبلك ما قبلتك^(٤).

(1) K. Brockelman: op. cit., p. 17.

(2) انظر ميد سابق: فقه السنة، المجلد الأول / ص ٧٠٠.

(3) انظر النسائي، ج ٥ / ص ٢٢٦.

(4) انظر النسائي، ج ٥ / ص ٢٢٧.

ولقد أمر ذات يوم بقلع الشجرة التي بايع المسلمون تحتها رسول الله ﷺ،
من أجل الأخذ بالثأر لسفيرهم الشهيد، خشية من أن تتحول في المستقبل إلى
موضع تقديس مفرط قد يفسد عليهم معنى من معاني التوحيد.
إذن، فإن الموازنة والخلاصة اللتين توصل إليهما بروكلمان تعدان سريعيتين
وغير صائبتين مطلقاً.

إن التطرف لا يعالج بتطرف من مثله. وعليه فلا نهاري المستشرقين برد فعل
نقيض ينفي على الإطلاق كل أثر يكون الإسلام قد تبناه لقصد معين، فيما
يكون قد سكنت عنه الشرع أو السنة، أو كان أثارة من تعاليم الأنبياء المندثرة،
أو بقية من الفطرة السليمة في الإنسان، فأقره أو أجزاه.

يقول محمد حميد الله الحيدري آبادي: «وأما بالنسبة إلى عادات العرب
المشركين الذين لم يتبعوا كتاباً سماوياً، فقد نقل ابن حنبل (في مسنده، ج ٣،
ص ٤٢٥) حديثاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ معناه أنه يعمل في الإسلام بفضائل
الجاهلية... وأن المؤرخين المسلمين، مثلاً ابن حبيب البغدادي وغيره قد دونوا
قائمة طويلة لسنن الجاهلية التي أبقاها الإسلام لأنها كانت لا تنافي أصول
الإسلام بل توافقتها»^(١).

ويضرب لذلك أمثلة الدية بمئة بغير، والقسامة لتصديق صحة الشهود،
وبعض أحكام خراج الأرض... إلخ.

فهذه العادات أو السنن أو الأعراف التي تشكل قسماً من أحكام الفقه
الإسلامي، تندرج ضمن ما يسمى في السنة النبوية «بتقرير النبي»^(٢) دون أن يرى
الفقهاء في ذلك غشاضة أو عقداً أو تلفيقاً، أو ما اصطلاح عليه الاستشراق

(١) ضمن مجموعة دراسات خمسة من العلماء المختصين: هل للقاتون الرومي تأثير في الفقه الإسلامي؟،
ص ٢٩-٣٠.

(٢) المرجع السابق: ص ٣١.

المتبذل بالامتزاج والتأثير أو الاستعمارات بالمعنى السلبي والمرمى الانتقاصي.

٢- الأصل الأسطوري:

قال تعالى: ﴿يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أساطيرُ الأولين﴾ [الأنعام: ٢٥].
وقال أيضاً: ﴿وَقَالُوا أساطيرُ الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً﴾
[الفرقان: ٥].

على هذه الشاكلة يجيء رد الكافرين على حقائق الدين والتاريخ، فهم عندما يريدون التقليل من شأن آية من الآيات، أو معارضة برهان، أو إنكار البعث مثلاً، يرمون القرآن بأنه أساطير الأولين أو روايات الأقدمين.

لكن إذا كان تعريف الأساطير يفيد أنها رواية العجائب التي يلعب فيها الخيال الشعبي دوره في تحريف الوقائع التاريخية^(١)، أو هي الحديث الذي لا أصل له، أو مما سطر من الأعاجيب، فإنه يجدر بالمتحلي بالروح العلمية الذي لا يقتنع بمجرد السرد، أن يذكر الوقائع التاريخية الحقيقية، ثم يبرهن بعد ذلك كيف حدث التحريف وعلى أي مستوى؟

وهذا النهج يبدو أنه مستعص كل الاستعصاء على حال د. سيدرسكي الذي خصص كتاباً كاملاً يحمل هذا العنوان: «أصول الأساطير الإسلامية في القرآن وحياة الأنبياء». وكذلك يتعد بروكلمان كل البعد عن الموضوعية عندما يقول: «إلى جانب هذه الترسانة من الأساطير اليهودية والمسيحية يضيف الرسول بعض الأساطير كأسطورة قبيلة ثمود التي يبدو أنه هو نفسه الذي وضع لها القصة السخيفة للنبي صالح من أجل تكميلها ضرورة»^(٢).

(1) D. E. L.: op. cit., p. 571.

(2) K. Brockelman: op. cit., p. 24.

فهل أقام الدليل على ما يحوج إلى هذه 'الإضافة التكميلية'؟ وهلا فسر ما يدعوها بالضرورة في رصمه؟ أم إنه يظن أن ما 'يبدو' يكفي لتقرير أي ادعاء ويعني عن التحقيق العلمي؟ ثم كيف يتأتى التوفيق بين ما يطلق عليه بالاستعارات الأسطورية وبين الروح الاستدلالية في القرآن الذي يحث على اليقينات والمنهجيات والتقصيات العلمية^(١). ولنا أن نتساءل ماذا يبقى من هذا المدعى وما يضارعه من التلفيقات غير الموفقة عندما نحجيء حفريات الكشوف الأثرية وألواح الطين تؤكد صدق نصوص القرآن، وتدحض دعاوى مزيفي النصوص. وهكذا نجد في عشرات الوقائع والحفريات الأثرية ما يتفق مع القرآن الكريم. هذه الحفريات التي جرت في هذه المنطقة الممتدة من بابل إلى الشام إلى مصر إلى الجزيرة العربية، وخاصة منذ عهد سيدنا إبراهيم عليه السلام، وحيث انتشرت ذريته: إسماعيل وإسحاق.

وقد كشفت هذه الحفريات كثيراً من أخطاء تلك الكتب القديمة التي كتبت في الأغلب وفق هوى خاص، وفي محاولة خاصة لإعطاء جماعة معينة وضعاً

(١) إن الاتهام الأسطوري لیتنافى مع المسج القرآني منذ الوهلة الأولى التي سبقت فيها أول آية تنزل بفعل الأمر بالقراءة ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [المعلق: ١] لتحدث بذلك، المناخ الفكري الجديد وتلشّن المتعطف الفكري الفاصل للبشرية بين عهدي الأسطوري والعلم. ويكفي للإشارة بعض هذه الآيات الإيمانية:

﴿قُلْ هَلْ عِندَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَخُورٌ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تُخْرِصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١].

﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ [التكوير: ٥].

﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٠].

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ [طه: ١١٤].

خاصًا من أحداث التاريخ^(١).

واليوم، وقد جاءت كشوف الباحثين وعلماء الآثار والنباتات القديمة وعلم السلالات وأصول الشعوب جميعها مؤكدة لحقائق القرآن، ناقضة ومزيفة لما ورد في بعض الكتب القديمة، فقد أثبت البحث العلمي أن ما جاء في القرآن لم يكن يعرفه أحد في فترة نزوله، ولذلك فلا بد أن يكون من مصدر أعلى من الرسول الذي بلغه للناس^(٢).

أين هذا من التهويمات الخيالية والاتجاهات الأسطورية والحكايات المدخولة التي يتكئ عليها بعض المستشرقين مجازفة في محاولة لضرب قرآنية القرآن الكريم الذي تعرض لها بالنقد الشديد قبل أن يرفضها رفضًا باتًا بوصفها ذريعة لضلال العصور القديمة، أو وسيلة من وسائل الإبقاء على إرث عقائد الأولين واكتساب الإيمان، مُحِلًا محلها وجوب الاقتناع بعد تحصيل اليقين واستكمال التفصي والتدبر الواعي المسؤول. ولا يتم ذلك إلا بنقد الخرافات والأساطير والأقاويل التي لا تثبت أمام مناهج العلم وأحكام العقل ولا يقبلها المنطق السليم^(٣).

وبهذا يهوي ادعاء سيذرسكي والقائلين بأن محمدًا ﷺ قد ضمن النص القرآني بعض الأساطير من أي مصدر كانت، إزاء ما يصرح به القرآن نفسه حين يقول: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الحاقة: ٤٤ - ٤٦]، وأيضًا: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقُولُهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٢﴾﴾

(١) مجلة منار الإسلام، (ملحق)، عدد ٥، سنة ١١، ص ١٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٣) وفرق بين الأساطير التي يلعب فيها الزمن واللسان والهوى ما يفقدتها قيمتها التاريخية والتربوية، وبين الأمثال التي يضر بها القرآن ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يُنْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ [التكوير: ١٢٣]. لغرض تربوي وتوجيه إصلاحي وكذا الشأن في القصص القرآني ذي المغزى الهادف والمبرر.

فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ﴿[الطور: ٣٣، ٣٤].

ومن عجب ادعاء بعض المستشرقين للنزعة الأسطورية في الإسلام، على حين أن المنهج التجريبي قد انتقل من الحضارة الإسلامية إلى مراكز الثقافة الأوروبية فأثرت فيها تأثيراً كبيراً وحولت اتجاهها من المناهج الأسطورية إلى المناهج العلمية التجريبية الحديثة^(١).

وهذا أمرٌ بات من المسلمات العلمية التي لا يماري فيها منصف من العلماء أو الفلاسفة الأحرار.

٣- فرضية الاستعارات:

ليس أفضل عند المستشرقين من فرضية الاستعارات أو القول بالورثة لاجتثاث كل أصالة، وتلويث كل أرومة. ففيما يتعلق بالإسلام خصوصاً، تلصق به خريطة قائمة من الاستعارات الباطلة. فتارة هي استعارات فارسية: «ويبقى عنده (محمد) كما عند النصارى الأراميين، تمثالاً إيرانية»^(٢).

وتارة هي اقتباسات يهودية: «في حين أن محمداً لم يُصَلِّ بمكة إلا مرتين في اليوم، ها هو ذا بالمدينة يصلي ثلاث مرات!! على غرار!! اليهود. وفيما بعد تصبح هذه العبارة بتأثير من فارس!! خمس صلوات يومية»^(٣).

وإذ يجاري هنري ماسي تغليب الاقتباس الفارسي على هذه العبادة يقطع بأن هذا العدد في أدائها لم يحدد دون شك في حياة محمد، ولا نستطيع، حسب رصمه، أن نقول بالضبط في أي عصر تم ذلك^(٤).

(١) محسن عبد الحميد: المنهية الإسلامية والتغيير الحضاري، سلسلة كتاب الأمة، ص ٩٠.

(2) K. Brockelman: op. cit., p. 22.

(3) ibid.

(4) H. Massi: L'Islam, p. 118.

وكأنه يريد أن يتجاهل كل الفترة المدنية التي استغرقت من حياة الرسول النشطة مساحة عشر سنوات كاملة، والصلوات الجماعية بالأخص التي أقيمت خلالها بأذنانها المتكررة، وحسبنا هذا تعقياً وتصويماً.

إن الذي يؤكد الاتجاه التهجيني المقصود، والصدوف عن البحث العلمي المجرد، تمهيد إحدى الجامعات الغربية الشهيرة لكثير من الطاقات العلمية من أجل خدمة هذا الغرض المبيت والمكافأة عليه.

فقد أشار إلى ذلك إ. مبارك بقوله: «وهكذا على إثر مبادرة من جامعة بون التي اقترحت سنة ١٨٣٠م إجراء المسابقة التالية:

"Inquiratur in fontes Al Corani Sen legiomohammedicar cos qui ex Judaismo derivandi Sunt"

فإن جيجر يرد بالإيجاب على سؤال ما إذا كان محمد قد استفاد من الاقتباس من الغير؟ ويرتب هذه الاستعارات المزعومة في ثلاث نقاط كالتالي:

أ - الأفكار المعبر عنها بالفاظ عبرية غريبة عن اللغة العربية.

ب - المظاهر أو وجهات النظر الجديدة (التي تنطوي على عناصر يهودية) والمتعلقة بالعقيدة والأخلاق والحياة الاجتماعية.

ج - وقائع تاريخية أو أسطورية^(١).

ولعله يحسن أن ندرس هذه "الفرضيات" في ضوء القاعدة العلمية المنطقية التي ذكرها الأستاذ بير نواي حيث قال: «إن فرضية من هذا النوع، لا يمكن أن تصبح علمية ما لم تشمل أولاً على عنصر سلبي، وذلك بعدم منافاتها للوقائع الثابتة، وإذا كانت تتنافى مع واقع من الوقائع المادية فليس من المفيد

(1) Y. Moubarac: Abraham dans le Coran, p. 165.

إذن أن نذهب بها إلى أبعد من ذلك، وإنما نجلبها إلى مستودع المهمات التي لم تعد صالحة لشيء، وذلك لأن كل منطق مهما حسن لا يمكن أن يكون له أدنى قيمة إذا عارضته الوقائع التاريخية، كما أنه لا يجوز لشيء أن يبقى أمام معارضة الحقيقة التاريخية.

ومن جهة ثانية فإن فرضية من هذا النوع، إذا شئنا أن تكون علمية ومفيدة فيجب أن تلقي لنا نورا بصورة أحسن من غيرها من الفرضيات على أكبر عدد من الوقائع الممكنة، وأن تشرحها بصورة أتم، وأن تسمح لنا بفهم المعنى بصورة واضحة^(١).

وللرد، بكل بساطة، على هذه المزاعم التي هي أقل من أن ينهض بها مجرد الاحتمال، لورود النهي الصريح في شأنها كقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾ [البقرة: ١٠٤]. ناهيك عن أن يقوم بها دليل. نسوق تفنيدها لطيفاً لما لك بن نبي في كتابه الذي يحاول فيه بناء "نظرية حول القرآن"، يقول فيه: «غير أن كل الأبحاث التي خصصت لاستقطاب أثر هذا التأثير في الوسط العربي قبل ظهور القرآن، لم تأت بأية نتيجة إيجابية. إن هذا الوسط يبدو في آدابه وفلكلوره وسط الأمية العامة.

ولقد كان بالفعل وسط الأميين بالتعبير التاريخي للقرآن الذي يخاطب العرب الجاهليين بقوله: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٢٩].

(1) M. Pierre Noaille: Droit Romain approfondi (cours de Doctorat) Paris 1938/ 1939, p. 90.

نقلا عن مقال محمد معروف الدواليبي ضمن "هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي؟" ص ٩١-٩٢.

أما عن الوثائق المكتوبة في ذلك العصر فتادرة: إذ إن الحصيلة الفكرية وكذلك الفولكلورية لم تكن مسجلة إلا بطريقة شفوية نُقلَ أهم ما فيها من ناحية أخرى إلى قرون الآداب والعلوم الإسلامية^(١).

٤- تأثير الهلينية:

إذا كانت الهلينية قد أحدثت تغييراً عميقاً في الثقافة الرومانية، فليس الأمر كذلك بالنسبة إلى سائر الثقافات، ولذا فإن الزعم بأن التيار العقلاني مرتبط عمومًا في تاريخ الفكر بالهلينية هو دعم لتلكم النظرية ذات الصلة بتفسير عرقي للتاريخ والتي كانت رائجة آنذاك^(٢).

وعلى هذا النحو ترى للجهنمين يتجاهلون عمداً فضل الفكر الإسلامي وأصالته. وإذا كانت الهلينية تقوم أساساً على الأرسطية، فإن المسلمين قد أعرضوا عن تبني منطقها بالرغم من محاولات تنازلية وأخرى ذات مرونة عرف بها بعض الفلاسفة كالكندي (٧٩٦-٨٧٣)، والفارابي (٨٧٢-٩٥٠)، وابن سينا (٩٨٠-١٠٧٤)، وابن رشد (١١٢٦-١١٩٦)، الذين أرادوا أن يطوعوا الفلسفة اليونانية فتماشى مع مفهوم التوحيد. فالكندي مثلاً، لما كان غير قادر على تبرير إدخال الفلسفة الإغريقية في الثقافة الإسلامية، تراءى يعمد إلى مجرد وضع مقولاته إزاءها. أما عن منطق، فإنه كان يقلد فيه أرسطو تقليداً أعمى غير أنه كان يحتفظ بالتصور القرآني للمخلقة^(٣).

وأما الفارابي فإنه، إذ يتأرجح بين الجدلية اليونانية ونسبوات الإسلام* لمجده

(1) M. Bennabi: Le phenomene Coranique, p. 171.

(2) M. Rodison: L'Islam doctrine de progres ou de reaction? p. 256.

(3) R. Garaudy: L'Islam habite notre avenir, p. 150.

يترك هذه الفلسفة العملية النفيسة المستمدة من وحي القرآن، حيث إن الله يخلق في كل حين ما يشاء، ليقع في خضم فلسفة الكائن التي نخرت سائر الفكر اليوناني ابتداء من برمنيد إلى أرسطوطاليس".

وأما الفلسفة النبوية فإننا نجدها عند ابن سينا الذي لم يتوصل إلى فك الخناق القاتل عنها في الفلسفة الإغريقية، إلا في صورتها الأولية في بعض ملاحظاته حول شبه عالم الإلهيات لدى أرسطو حيث تأملاته في الوجود بعد الموت.

وأخيراً مع ابن رشد تزداد الشقة اتساعاً، ويستهلك الفصم بين الفلسفة والحياة الكاملة، بين الحياة والروح التي يتطلع إليها الصوفية. وهو الذي ساق هذا التشويه المزدوج إلى الفلسفة الغربية فمدد في موتها قروناً ستة، من جراء تخليها عن البعد النبوي والحياتي، وتنطلق هذه الحشرة مع ما أطلق عليه تكلفاً بالنهضة^(١).

ولعلنا لا نجافي الحقيقة إذا شاطرننا الرأي القائل بأننا في أمر هؤلاء كالفارابي وابن سينا والرازي وأضرابهم إنما نستفيد منهم في جوانب الطيب والعالم^(٢) والمبتكر، أما في جوانب الفيلسوف والمفكر وما يتصل بالعقيدة والأخلاق والمثل فإننا لا نأخذ بآرائهم المضطربة اضطراباً شديداً، بل يتعين علينا أن نكشف ريفها ونفري الناس ميونها وحيثها.

ويضيف الإمام الشافعي إلى جانب النقاد المسلمين أن المنطق الأرسطي الذي يقوم على أساس خصائص اللغة اليونانية، يختلف اختلافاً كبيراً عن الأدوات

(1) R. Garaudy: op. cit., pp. 151-157.

(2) أنور الجندي: مؤلفات في الميزان، مجلة منار الإسلام (ملحق)، المجلد ٥، السنة ١١، ص ٩٣.

المفاهيمية التي تمنحها لغة الإسلام الأولى، حيث إن خطأ تطبيق الارسطية على البحوث الإسلامية لا يمنع من تداعي المتناقضات الفاحشة في رؤية الأشياء وتفسيرها.

يرشد إلى ذلك ويؤكد نص للشافعي ينقله إلينا السيوطي وهو: «ما جهل الناس واختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسططاليس»، ويعلق السيوطي على هذا بقوله: «وأشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع، وأن سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعة فيها من المعاني والبيان والبديع...»^(١).

وصحيح أن الشافعي لم يصدر في هجومه على المنطق الأرسططاليسي عن اتجاه خاص ومزاج فردي، ولكن عن الإسلام ذاته - هذا الإسلام الذي لم يكن يمثله ويتطابق معه أشد تطابق، لا المتكلمون ولا الفلاسفة ولا الصوفية، وإنما علماء أصول الفقه والفقهاء، وعلى رأس كل هؤلاء الشافعي»^(٢).

وعلى الرغم من أن أرسطو لم يكن معلماً للمسلمين الذين لم يدخروا جهداً في نقد منهجه والهجوم على ميتافيزيقاء، ورفض منطقته الذي يدعو إلى «القوقعة التأملية».

وعلى الرغم من مقاومتهم للفكر اليوناني عموماً لاسيما بعد ما ترجموا الفلسفة اليونانية في غضون العصر العباسي، حيث إن المعارضة بدأت منذ اليوم الأول، «ذلك أن الفكر الإسلامي كان قد تم تشكيله قبل الترجمة على أساس قيمه القرآنية من التوحيد والأخلاق، ومن الربط بين الوحي والعقل، ولذلك

(١) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف للنهج العلمي، ص ٢٤٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٧.

فإنه كان من العسير أن تنصهر فيه الفلسفة اليونانية أو ينصهر فيها، خاصة وهي فلسفة مجتمع وثني قام على العبودية وإعلاء الشهوات وعبادة الجسد، فضلاً عن محاذير الترجمة من فساد وانتحال وتحريف نصوص^(١).

وعلى الرغم من أن الفلسفة اليونانية تقر القضايا الثلاث الكبرى التي عارضها الغزالي، نهاية المطاف، في الفلسفة الإلهية لاختلافها مع المفهوم الإسلامي من:

- قدم العالم.

- وزعمهم أنه، جل وعلا، لا يحيط بالجزئيات.

- وإنكارهم للبعث^(٢).

ولئن كان الغزالي يُعَدُّ المازج الحقيقي للمنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين، حيث اعتبر منطق أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد، وفرض كفاية على المسلمين، فإنه تنبه آخر الأمر، بعدما وجهت له اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين، إلى ما قد يتجه تطبيق المنطق الأرسططاليسي على إلهيات المسلمين من تناقضات^(٣). وأنه إذا كان ممزوجاً بإلهيات الفلاسفة المخالفة لعقائد المسلمين، يخشى على المشتغل به من تمكين تلك العقائد الفلسفية فيه فيؤدي به إلى الابتداع، كما هو عند المعتزلة، أو الكفر كما هو عند الفلاسفة^(٤).

على الرغم من هذه المواجهات العنيفة الراضية للهليينية ككل، فإن الفكر

(١) سامي الشار، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) أنور الجندي: مؤلفات في الليرن، ص ٨٨.

(٣) سامي الشار: منابع البحث عند مفكر الإسلام، ص ٦٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٨٤.

الإسلامي لم يسلم مع ذلك، في جزء منه لا يُستهان به، من تيار "الهلية" أو الهلنة": 'Le Courant hellénisant ou hellénisation'

فقد كان هناك بتعبير علي سامي النشار "الهليونون الإسلاميون" الذين انقسموا أمام التراث الأرسططاليسي قسمين:

- القسم الأول: فلاسفة الإسلام، وهم ليسوا في الواقع إلا شراحاً للتراث اليوناني وامتداداً للشرح الإسكندراني المتأخرين، فقبلوه كوحدة فكرية كاملة واعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع، وحاولوا التوفيق بين العناصر غير الأرسططاليسية وبين منطق أرسطو؛ وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون المشاركون أو الأفلاطونيون المحدثون.

- القسم الثاني: فريق من الأصوليين والمتكلمين والمناطق المتأخرين مالوا إلى الرواقية ورفضوا كثيراً من عناصر منطق أرسطو. وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون الرواقيون...

أما المتكلمون والأصوليون الأولون فلم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي على الإطلاق، وحاولوا إقامة منطق جديد بالكلية في جوهره. ووقف فقهاء أهل السنة والجماعة من المنطق الأرسططاليسي بل من المنطق اليوناني على العموم موقف العداء التامة...^(١).

وعن "تهلينوا"^(٢) في زماننا مُقرّنين في أصفاد التبعية لعصر التأمل الذي كان سمة الفكر الإغريقي، قومٌ "متأوربو"^(٣) الزعم بأن الحضارة الإسلامية لم تكن سوى صورة مشوهة لحضارة اليونان، أو لم تكن غير جسر عبرت عليه

(١) سامي النشار، المرجع نفسه، ص ١٨٤ وما بعدها.

(٢) "تهلينوا": نحت من الهلية بمعنى تبنوا الفكر الهليني.

(٣) "متأوربو": نحت من أوربوا بمعنى استبطوا بالفكر الأوروبي.

هذه الحضارة إلى أوروبا. كانت حضارة الإسلام وفكر الإسلام إذن - في رأي هؤلاء - ذبلاً لحضارة اليونان وترديداً لها. وقد تابع أوروبا في العقود الأربعة الأولى من هذا القرن - هذا الجيل المأفون ممن دُعُوا بالمجديدين وقادة الفكر ورجال الرأي^(١).

ومن أبرز دعاة الهلينية الحديثة وأشهرهم لطفي السيد حيث يقول في «مقدمة ترجمة كتاب (الأخلاق): مع أن نقل كتب الفلسفة لم يكن مقصوراً على كتب أرسطو فإن فلسفة أرسطو هي التي غلبت على الفلسفة العربية وطبعتها بطابعها (...).

وقد علق عليه صروف، محرر المقتطف (يناير/ كانون الثاني ١٩٢٥م) فقال: إن ما قاله الأستاذ (يعني لطفي السيد) يؤيده الكتاب الأوروبيون الباحثون في الفلسفة العربية، من أن ما يعرف بالفلسفة العربية ليس فيه من العربية سوى الاسم واللغة، فهو فكر يوناني منظم عُبر عنه بلغة سامية، وحُور بالمؤثرات الشرقية وأدخل بين أهل الإسلام بمؤازرة واسعي الصدر من خلفائهم، وبقي حياً بغيرة جماعة من المفكرين الذين لم يخشوا من المجاهرة بأرائهم، على أن أمتهم أساءت بهم الظن...^(٢).

لكن هذا الدس في اتجاه الفكر وفي رجاله مما يندرج في حلبة الصراع الفكري بخاصة، والحضاري بعامة، لم يكن ليخفى على المتأصلين في العلوم الإسلامية، والمتشبعين بروح العقيدة، أو لينظلي عليهم هذا المسخ في الثقافة، أو هذا التشويه في الفكر، بحيث إن تربية الحس الإسلامي وزرع مفاهيم التوحيد

(١) سامي النشار، المرجع نفسه، ص ٧.

(٢) أنور الجنتي: مؤلفات في اللباز، ص ٨٥.

والنهل من المعارف الإلهية سرعان ما جعلت المسلم يفتن إلى ما يترصص به
وبترائه من دوائر.

من ذلك ما تنبه إليه الباحثة أنور الجندي عندما أدرك أن لظفي السيد إنما قد
جاء به ويتلاميذه وأتباعه بوصفه أستاذ الجبل رئيساً للجامعة المصرية سنة
١٩٢٥م ليفتح الباب لطله حسين وغيره في الدعوة إلى الإغريق وأرسطو
ومذهب الأصنام اليوناني^(١).

أسباب رفض المنطق الأرسطي:

يرد الأصوليون وكذلك الفلاسفة المسلمون، ومن بينهم الغزالي، سبب
رفض هذا المنطق إلى الاختلاف القائم بين النظرة الأرسطية لما وراء الطبيعة
وعلم الإلهيات الإسلامي.

كما يرجع السبب في ذلك إلى المرونة التي بمنحها الإسلام للإنسانية في
تطورها، في حين يعتبر المنطق الأرسطي قانوناً عاماً وثابتاً، علاوة على
الاختلاف في المنهج.

وإذا كان القياس يسم روح الحضارة الإغريقية بقدر ما يعبر عنها في نفس
الحين، فإن المنهج الاستدلالي والتجريبي يميزان روح الحضارة الإسلامية^(٢).

ويلخص سامي النشار أسباباً أخرى يضيفها ابن تيمية إلى جملة دواعي نبذ
الفكر اليوناني، منها:

١- أن المنطق الأرسطي يقيد الفطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة في
الحد والاستدلال.

(١) أنور الجندي: مؤلفات في الميزان، ص ٨٦.

(٢) أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد، ص ١٣.

٢- أن الإسلام يفي بالحاجة الإنسانية المتغيرة، بينما المنطق الأرسطي يعتبر قوانينه كلية وثابتة.

٣- أن الصحابة والائمة لم يشتغلوا بهذا المنطق الأرسطي بل رهدوا فيه مع توصلهم إلى كل نواحي العلم^(١).

ويرع الأستاذ أنور الجندي في تحليله الفلسفي - النبوي للمجتمعين اليوناني والإسلامي الذي استتبع اختلافاً في المنهج والفكر لكليهما، عندما يقول: "إن منطق أرسطو يعبر تعبيرا دقيقا عن المجتمع اليوناني العبودي المنقسم إلى سادة يتأملون وعبيد يعملون، السادة هم الصورة، والعبيد هم المادة، ولكن المجتمع الإسلامي يختلف عن المجتمع اليوناني اختلافا كبيرا، فدولته تقوم على الأخوة والمساواة، وتنطلق من نقطة النظر في السماوات والأرض والعمل والكسب والسعي والتجريب"^(٢).

وصفوة القول: إن الذي يتقرر من نقد المنهج التهجيني أنه منهج مصطنع لا يخدم العلم، ويقصر عن فهم طبيعة الإسلام، ويفرق في الذاتية عند التفسير، ويتعد عن المنطق والموضوعية عند التحليل. والسبب الرئيسي في إخفاقه، يرجع إلى الأدوات المفاهيمية والمقولات الملتوية التي يستخدمها في التهجين والتشويه. والنتيجة أننا نرى فيه ما يراه في الإسلام، مع فارق أنه يمدنا بأدلة التلفيق والتعصب.

والذي هو ذو مغزى ما توصل إليه جوتشالك من "أن قضية التأثير والتأثر بين الإسلام وغيره من الأديان والعقائد السابقة التي أثارها المستشرقون - ولا زال

(١) النشر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٣٥٣.

(٢) أنور الجندي: للزاهرة على الإسلام، ص ١٥٩.

بعضهم يضرب على وترها - قد ثبت بطلانها علمياً، فالإسلام لم يأخذ شيئاً من غيره، وإن وافقت بعض تعاليمه ما عند الآخرين، ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، لم يقتبس شيئاً من العقائد الأخرى، لأنه كان أمياً فلم يعرف ما عند الآخرين، بالإضافة إلى ما ثبت من أن ما أخبر به وحي "بدليل أنه خارج عن قدرة البشر العقلية. فإذا قيل بعد ذلك: إنه تأثر بهذا أو بذاك فليس إلا ادعاء يفتقر إلى الدليل العلمي"^(١).

إننا نعتقد أن الأسلوب التضخيمي يشوه المفاهيم ويفرغ المعطيات من محتوياتها الحقيقية.

فعندما يعرف الدين مثلاً بأنه اتحاد بئيس التأم أي التثام، أو بأنه بقايا جاهلية، أو أنه خليط غير متجانس من الأديان القديمة: شيء شبيه بالمخلوط اليهودي المسيحي، أو أنه تركيب من الأساطير والسحر وعبادة الأرواح، أو أنه أيضاً ركाम من الطيرة والهوس وكل ما له صلة بالأعمال أو التأثيرات الجاهلية...

إذا كان الدين يعرف على هذا النحو، فمن المؤكد أن هذا المنهج أبعد ما يكون عن الروح العلمية وعن النزاهة المطلوبة في البحث والاهتمام باستقصاء الحقائق. والأكيد من الكل أن هذا الأسلوب لا يساعد مطلقاً على تفهم دين كالإسلام. وبهذا فإنه يكاد يستقر في الأذهان على الأغلب "أن المستشرقين ليسوا أصحاب منهج علمي متفق عليه، ذلك لأن المناهج العلمية عادة ما تؤدي بالباحثين إلى نتائج واحدة أو متقاربة في مثل هذا النوع من الدراسات وقلما يوجد التباين بينها والاختلاف، فلو أن الدراسات الاستشراقية تقوم على الموضوعية والمنهج العلمي كما يزعمون، لما اختلفت النتائج التي يتوصل إليها

(١) محمد شامة: الإسلام في الفكر الأوروبي، ص ٦٦.

إلا اختلافا في وجهات النظر من حيث الفهم والاجتهاد^(١).

وليس من المغالاة في شيء أن يلحّب الدكتور رُقزوق، بناءً على ذلك، إلى اعتبار أن المرء يفتقد الموضوعية في كتابات معظم المستشرقين عن الدين الإسلامي، على حين أنهم يلزمون بها أنفسهم عندما يكتبون عن ديانات وضعية كالبوذية والهندوكية وغيرهما: "فالإسلام فقط من بين كل الديانات التي ظهرت في الشرق والغرب هو الذي يهاجمُ والمسلمون فقط من بين الشرقيين جميعا هم الذين يوصمون بشتى الأوصاف الدنيئة. ويتساءل المرء: لماذا؟

ولعل تفسير ذلك يعود إلى أن الإسلام كان يمثل بالنسبة لأوروبا صدمة مستمرة. فقد كان الخوف من الإسلام هو القاعدة. فحتى نهاية القرن السابع عشر كان "الخطر العثماني" رابضاً عند حدود أوروبا. ويمثل في اعتقادهم - تهديداً مستمراً بالنسبة للملنية النصرانية كلها^(٢).

وعلى هذا، يمكن القول بأن هذا الضرب من الاستشراق الذي تشهده ضغوط معينة في دراسته للإسلام "ليس علما بأي مقياس علمي، وإنما هو عبارة عن إيديولوجية خاصة يراد من خلالها ترويح تصورات معينة عن الإسلام...^(٣).

(١) عدنان محمد وزان: الاستشراق والمستشرقون. سلسلة دعوة الحق، ص ١٢١.

(٢) محمود حمدي رُقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص ١١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

الباب الثالث
المنهج المادي في فهم الإسلاميات

الفصل الأول

التفسير الماركسي للإسلاميات

المنهج المادي

أولاً: المنطلقات التاريخية للتفسير المادي المعاصر

إن المنهج المادي الذي يتبناه المستشرقون بصفة عامة، وأولو الاتجاه الماركسي بصفة خاصة، لا يعطي تفسيراً كاملاً ولا حقيقياً للظاهرة الإسلامية، وإنما يعمل في الواقع على تشويهها.

ولكي نفهم جيداً الاتجاه المتبع في التفسيرات المادية للدين وخطأ تعميم نتائجها على الإسلام، يجب علينا أن نعود إلى حركة جمع الموسوعات في القرن الثامن عشر الذي عرف في الغرب بـ "نفي الواقع فوق الحسي، وإحلال اعتقاد جديد محله يتمثل أساساً في سيادة العقل باعتباره "عقيدة" حقيقية تمثل بداية لتدشين عهد العقلانية"^(١).

غير أنه يجب أن نلاحظ أن هذه العقلانية قد امتزجت هكذا مباشرة منذ مطلعها بفكرة طبيعيات آلية (أو فيزيكوميكانيكية) مما ترتب عليه منطقاً إقصاء كل معرفة ميتافيزيقية حقيقية.

ولذا نلفي أن أول ما تمخضت عنه العقلنة^(٢) في النظام العلمي كان الميكانيكا أو الآلية الديكارتية.

(1) R. Guenon: Le regne de la quantité et les signes des temps, p. 123.

(٢) العقلنة أي: (Rationalisation) وهي حالة انفلاق الفكر على مفهوم محدّد، أو مجموعة من المعطيات المحدّدة، بحيث تصبح هي الواقع والحقيقة، وعلى هذا الأساس تختلف العقلنة عن العقلانية أي (Rationalité) بما هي حوار بين الإنسان والعالم يسمى إلى عقد نوع من التوافق بين الواقع والمعقول. كما تختلف العقلنة عن المذهب العقلي أي (Rationalisme) القائم على إخضاع جوهر الأشياء كافة، بما فيها العلم والقيم وغيرها، إلى العقل.

(راجع سير سليمان: "الإسلام وإشكالية المنهج في الخطاب العربي"، مجلة المطلق عدد ٣٩، هامش ص ٤٥).

ويقتصر الاتجاه الميكانيكي أو الآلي على الجانب الوصفي للأشياء كما تبدو للعيان في مظاهرها الخارجية ويعجز عن إدراك العلة فيها. وهكذا يرى فينون أن الفيزيكا الآلية التي كان يتهجها ديكارت كانت قد مهدت فعلا الطريق للمذهب المادي..

"وهل المادية إلا تكميم للأشياء واقتصار على اعتبار الكم فيها دون الكيف؟ وليس بعد هذا إلا أن يتم الإعداد لهذا التحويل الانتقاصي" وصياغته في نظرية تتناسب مع هذا الغرض المبتغى من وراء هذا التيار المادي. وعلى هذه المهمة بالذات انكب جل العلم العصري كل الانكباب، حتى ولو لم يعلن إعلانا ظاهرا أنه ذو اتجاه مادي⁽¹⁾.

١- المعطيات الدينية في دراسة الغرب:

إن خطر هذه النظريات يكمن في رأينا، لا سيما على الصعيد الاستمولوجي أو المعرفي، في السطحية التي تعالج بها المعطيات الدينية باستمرار، وتطرح بواسطتها مختلف القضايا الإسلامية، مما يقود حتماً إلى تحليلات، أو قل إلى تأويلات، موهلة في الذاتية، بل وإلى استنتاجات خاطئة تماماً، ما دامت الواقعة الإسلامية موضع تحليل تستعمل فيه أدوات علمية مادية بحتة. بالإضافة إلى كونها ذات اتجاهات إيديولوجية. وبالتالي فإنها تختلف اختلافا جذريا عن الأدوات المفاهيمية الأصلية الخاصة.

إلا إن الخطأ الرئيسي الذي تقع فيه الروح العصرية للبحث لدى علماء الغرب يتجلى أساسا في كونها تشعر بعدم القدرة على "الهضم" أو الإقرار بخاصية الظاهرة الإسلامية بالمفهوم الشامل، إلى جانب خصوصية المنهج

(1) R. Guenon., pp. 132-136.

الإسلامي وأصالته في التحليل، مما سنعرض له في أوانه.

ويمكاننا أن نلمع إلماعاً سريعاً، متوخين في ذلك الإيجاز ما استطعنا، إلى هاتين المشكلتين المنهجيتين الكبيرتين، واللتين تعتبران على العموم مسؤولتين عن التعميمات المتسعة وغير المبرهنة، وبالتالي غير المقبولة، بالإضافة إلى نتائج أقل ما يقال فيها إنها: إما تحصيل حاصل، وإما يكتنفها الغموض والضبابية، وهما: الفهم الغربي الخاص للدين، والتحليل المادي له.

٢- الفهم الغربي الخاص للدين:

فالمشكلة الأولى يمكن تفاديها بطبيعة الحال بمجرد اعتبار الظاهرة الإسلامية ككلّ ليس كواقعة دينية بحتة، منفصلة أو معزولة عن غيرها بصفاتها مطروحة طرحاً دينياً، أو منظوراً إليها من هذه الزاوية، النظرة التي يوحى بها المفهوم الإغريقي اللاتيني للدين.

ففي هذه الحالة تؤول دراستها طبعاً إلى علم الاجتماع الديني، على حين أنه ينبغي اعتبارها ظاهرة اجتماعية إسلامية كاملة، أي إذا استعرنا المصطلح الخلدوني باعتبارها "ظاهرة العمران" مضيفين إليها نعت الإسلامي في مقابل علم الاجتماع الرأسمالي وعلم الاجتماع الماركسي والصيني... أي إنها موضوع علم اجتماع مستقل... هو علم الاجتماع الإسلامي مبدئياً. وهو علم كما سنرى^(١) يختلف أيما اختلاف، ليس عن علم الاجتماع الديني فقط، ولكن عن كل علم اجتماع عام، قديم أو معاصر أيضاً.

٣- التحليل المادي للدين:

وأما المشكلة الثانية فتتمثل في أن المنهج الغربي ينحو في التحليل منحى

(١) راجع ص ٢٢٨ من هذا البحث.

جدليًا (ديالكتيكيًا)، وبالتالي ماديًا لا يستثني من ذلك حتى الظاهرة الدينية ذاتها، مما يؤدي بالضرورة وبشئ الطرق الانفصامية^(١)، إلى إقصاء الظاهرة الدينية ما دام الدين يعتبر مشكلةً ميتافيزيقية أو روحية بحتة، وإما إهمال عواملها النفسية - التاريخية.

وعليه فمن السهل أن نستتج، ولا غرو، عدم إمكانية تطبيق هذا المنهج على الظاهرة الإسلامية، لسبب بسيط ومزدوج في آن واحد: وهو أن هذا المنهج ينظر إلى الدين نظرة غربية أي لائكية انفصامية من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يحمل تصورًا يهوديًا ومسيحيًا عامًا للكون والحياة. كل منهما يتعارض عمليًا ومبدئيًا مع التصور الإسلامي.

٤- إلحادية المذهب المادي المعاصر:

"المادية" لفظ يزخر باستعمالات مختلفة، ليست كلها نفيًا بالضرورة للوجود غير المادي.

فإن يعتقد المرء في "أصالة المادة" ليس كفرًا، أو أن يخلص إلى أن للمادة واقعًا موضوعيًا، يحده الزمان والمكان، خارج نطاق الافتراض الذهني والاعتبار العرضي، فذلك ليس إلحادًا أيضًا.

ولأنما هو اتجاه مخالف "للمثالية" التي تنكر أن يكون للمادة هذا الواقع العيني المحسوس المتطور.

وعليه فإذا كانت النظرة مادية أو كان التحليل ماديًا بهذا المعنى، فإنهما لا ينافيان الإيمان ولا ينقضان التوحيد، بل إنهما ليشكلان أفضل السبل لمعرفة الخالق، سبحانه، من خلال النظر في الظواهر المادية للكون.

(١) التي تعصم الدين عن الحياة.

وأما إذا أطلقت كلمة "المادية" على إنكار الوجود اللامادي، وانحصرت الموجودات في الماديات، وخضع كل ما في الكون لقوانين المادة، وأنه لا حقيقة إلا لما يقع تحت الحس، غير نابع من مصدر ميتافيزيقي، فتلك هي المادية الملحدة. غير أن هذا الإنكار لما وراء المادة أو هذا الرفض لعالم ما فوق المحسوس، ليسا بجديدين في الواقع، ولا هما ثمرة للتطور العلمي الحديث كما قد يخيل للبعض.

وذلك أن المسلمين كانوا قد أطلقوا قديما، على منكري الله تعالى، وعلى الماديين الذين ينكرون ما وراء الطبيعة، وصف "الدهريين" أخذا من الآية الكريمة: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجنّة: ٢٨].

٥- ركائز المادية الحديثة:

وإذ تتعارض المادية كلاسيكيا مع الروحانية، وفي الجدل الماركسي، مع المثالية من ناحية، ومع الوضعية من ناحية أخرى^(١)، فإنه بالإمكان إذن استنتاج الفرضيات التالية للركائز التي تقوم عليها وهي:

الأولى: اعتبار وجود المادة أسبق من وجود الروح. مما يستلزم إنكار الخالق وعدم الاعتراف بالدين وما إليه. . .

الثانية: انتهاج التجريبية (الامبيريقية) مقابل العقلانية.

الثالثة: المعادلة - البيوترموديناميكية - التي ترى الإنسان مجرد مريء أو تحيله كتلة ذات أبعاد ثلاثة وحسب: لحم ودم وعظم، كما يعتقد كثير من الماركسيين الذين يتجاهلون هكذا، القيم المعنوية وكل أساس روحي.

(1) G. Le grand: Dictionnaire de philosophie, p. 169.

فقد وصفت "المادة" بأنها "الحقيقة الموضوعية الموجودة بصورة مستقلة عن الوعي والمعطاة للإنسان في حواسه". وقد أضفت هذه النظرية على "المادة" كل صفات الخلق والإبداع فأعطتها خصيصة الأرية أي "لا محدودية الزمان" وخصيصة "لا محدودية المكان" وبالجمله فقد أصبحت "المادة" تلسكوباً عصبياً تنظر منه الحركة الماركسية إلى كل معطيات العلم، وتلخص به رأيها في أصل الحياة^(١).

وأما الجدلية فهي مجموعة الخصائص الأساسية المتعلقة بالمادة، والتي تنتج طريقة خاصة للحركة والسلوك، بحيث تشترك فيها مستويات الوجود كافة. ولقد اختير لها هذا اللفظ «الجدلية»، لأن هذه الخصائص الأساسية، أو هذه الأنماط في السلوك تستلزم باستمرار تغيير "أ" إلى "ب" لا "أ" إلى "ب".^(٢)

هذا المفهوم بالذات، عندما يساق في المعادلة العامة للمستشرقين الذين يتبنون هذه الجدلية في بحوثهم، فإنه يرادف اللا أسلمة: بحيث إن كل ما هو إسلامي، يصير بحسب بعض البقايا "لا إسلامياً" أو "غير إسلامي". ثم إن الجدلية المادية تركز على هذا الثالث:

- على أولوية الطبيعة.

- على تأليه المادة التي لا يرتبط وجودها الحقيقي بشيء سوى بنفسها. ذلك أن واقع العالم يكمن في ماديته.

- على أن العقلانية ليست إلا نتيجة المادة التي هي في صيرورة مستمرة، وتقوم هذه الجدلية المادية على التناقضية التي هي أساس الصراع بين ما هو فكرة، وما هو غير فكرة. وعلى أساس نفي الروحانية في ذاتها مطلقاً.

(١) عبد الحليم عويس: ثقافة المسلم في وجه التيارات المعاصرة، ص ١٣٢.

(٢) عمر عودة الخطيب: فلسفة الاجتماع، ص ١٧٣.

ثانياً: تفرعات المنهج المادي وانعكاساته:

١- خطر المذهب الوضعي:

إن المذهب الوضعي، وهو سليل العقلانية التي ليست بدورها في الحقيقة إلا مظهرًا فلسفيًا على وجه الخصوص للمذهب الإنساني الذي يستهدف في نظر فينون تحويل كل شيء إلى وجهة نظر بشرية بحتة، أي إنها لا تتخطى في قصورها محدودية الإنسان.

إن هذا المذهب يرفض الاهتمام بالعالم ما فوق الفردي، فيعلن أنه غير "قابل للفهم" أو غير قابل للمعرفة^(١).

وعلمة الفلسفة الوضعية أن تضع النسبية حيثما وجدت موضع المطلق، فكل شيء نسبي عرضة للتبديل والتغيير، ولا قرار لثابت على الإطلاق. "والوضعية التي نادى بها أوجست كونت^(٢) الفرنسي، عدت الإنسان كائنًا يستطيع أن يشكل قيمةً بنفسه ويحولها إلى دين وضعي، يضبط حركته الاجتماعية، ولا حاجة بعد إلى الأديان والقيم القديمة في رعمه^(٣).

وإذ تنكر الوضعية كل تفكير ميتافيزيقي، وتستبعد البحث في الغايات والعلل

(1) R. Guenon: op. cit., p.146.

(2) Auguste Comte (١٧٩٦ - ١٨٥٧م) فيلسوف فرنسي ومؤسس المذهب الوضعي (١٨٣م) من أهم مؤلفاته: (دين الإنسانية)، (دروس في الفلسفة الوضعية)، (التعليم الوضعي)، ويعتبره الغرب مؤسساً لعلم الاجتماع، انظر:

G. le grand: Dictionnaire de philosophie, p.61.

تلميذ دي سان سيمون، اشتهر بقانون الأحوال الثلاثة، يدعو إلى دين يتجسد (الإنسانية) ويربط المدن فيما بينها، وبذلك يقضي على الدكتاتوريات. انظر: سحافان: تاريخ الفكر الاجتماعي، ص ١٩٩-٢٠٥.

(3) محسن عبد الحميد: للذهنية الإسلامية والتغيير الحضاري، سلسلة كتاب الأمة، ص ٧٢.

الاولى فإنها لا تعترف بغير المحسوس الذي تعالجه بمناهج البحث التجريبي^(١). ويؤكد G. H. Lewis في كتابه فلسفة العلوم عند كونت: أن الوضعية عنده تنتهي إلى خلق فلسفة للعلوم كأساس لإيمان اجتماعي جديد؛ إن هدفها وضع نظرية اجتماعية عن طريق نظرية علمية، وقد أقرت ديناً إلهياً الأكبر الإنسانية، وهي ترى أن البحث العقلي في موضوع المطلق لا طائل تحته لأن المعرفة نسبية، ولا يحاول الوضعيون أن يبرهنوا على نسبية المعرفة بتحليل العقل ونقده بل يدللون عليها بتاريخ العقل؛ فيرى "كونت" أن العقل قد مر بثلاث مراحل تصاعدية، من مرحلة الخضوع للدين وهي الدور اللاهوتي (theologique) إلى مرحلة الخضوع للميتافيزيقا (metaphysique) إلى المرحلة العلمية أو الوضعية (positive). وفي هذه المرحلة الأخيرة العالية، يستكمل استبعاده ورفضه لكل المقررات والاصول الدينية والميتافيزيقية وآثارها^(٢).

إن هذه النظرية الكونتية المشهورة بنظرية: قانون المراحل الثلاث، والتي تعرضت لانتقادات شديدة بل وتفنيدات عديدة، لا تتطابق بحال مع النظرة الإسلامية؛ فالمرحلة الدينية مثلاً توافق ما تسميه الوضعية بالأنثروبومورفيزم (anthropomorphisme)، وهي نزعة تأنيس الآلهة وإضفاء صفات بشرية عليها وتجسيدها. وهذا بعينه أحد أبشع مظاهر الشرك الذي يتعارض مع مفهوم التوحيد في الإسلام كل التعارض.

وحسبنا أن نذكر مثالا آخر وهو "أن العلم المصري القديم قام على أساس لاهوتي ثابت قائم، وهو ما نشاهده في علوم الهندسة، التي بنت الأهرام

(١) عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، ص ١٩٧.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والمقابر، وعلوم الطب التي حنطت الجثث لتخلد إلى الأبد، وحتى يمكن أن تعرف عليها أرواحها عند البعث... وهذا وحده (وقد حدث في فجر الإنسانية الأولى) - يهدم تركيبة "كونت" الوضعية، وهذا معناه أن مرحلة التفكير الفلسفي، ليست سابقة بالضرورة على مرحلة التفكير العلمي، فالواقع أن الفلسفة تبدأ حيث ينتهي العلم، أو أن الفلسفة هي نظريات العلم التي تكمله وتقتنه^(١).

وفضلاً عن كل المآخذ، فإن تقسيم مراحل الفكر البشري على هذا النحو، يغلو - من زاوية المنطق الإسلامي - غير صحيح، لاعتماد "الكونتية" في تمييز المراحل على عامة الناس، بدلاً من اعتبار النظرة الكونية لقمم الفكر الإنساني، هذا من جانب، ومن جانب آخر، فما الذي يُلزم بحتمية هذه المراحل "التاريخية"؟ وما الذي يثبت تسلسلها القهري الذي يلغي - بحكم التطور - نمط التفكير السابق ليؤدي إلى نمط لاحق ولا مناص؟

وقد تجتمع الانماط الثلاثة في أسلوب التفكير الفردي فيكون إلهياً وفلسفياً وعلمياً. وهذا الأسلوب الجامع لم تلتفت إليه المدرسة الكونتية، بل إنها تعتبر استمرار وجود هذين النوعين من التفكير اللاهوتي أو الخرافي، والميتافيزيقي أو المجرد، جنباً إلى جنب، ناشئاً عن عدم اكتمال شروط التفكير الوضعي، أو العلمي. إلا أن هذا التجاور محدود. فكلما تقدم التفكير الوضعي خسرت الفكرة اللاهوتية والميتافيزيقية عن العالم جزءاً من نفوذها بسبب عدم صلاحيتها كشأن المناهج التي لم تعد صالحة للاستعمال، إذ إن وحدة العقل والاتساق المنطقي التام رهن بهذا الشرط.

(١) عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات للمعارضة في القديم والحديث، ص ١٩٨-١٩٩.

فإذا استبعدت فكرة التوفيق لم يكن بد من اختيار أحد أمرين: إما أن نفكر طبقاً للطريقة الوضعية، وإما ألا نفكر إطلاقاً وِفْقَهَا^(١). ومنهج مادي وضعي هذه حيثياته، خليق ألا يفهم حقائق الإسلام إلا أن يتعثر فيها أو أن يتلصق في تشويهاها.

٢- خطر المذهب التطوري:

إن الذي يذكر المذهب التطوري لا يملك إلا أن يذكر المذهب الدارويني تبعاً لذلك، دون أن ينسى طبعاً الاتجاه اللائكي الذي يعد أول ثمرة من ثمرات انفصام الكنيسة عن الدولة، أو ينسى كذلك نسبة هذا الاتجاه الجديد إلى الآثار المباشرة التي خلفها المذهب الوضعي.

ولقد أحدثت نظرية داروين^(٢) انقلاباً في العلوم الأخرى؛ فقد أصبحت فكرة التطور خطأ أساسياً في كل التفكير الإنساني في نهاية القرن التاسع عشر. وقد أدت هذه النظرية إلى فزع رجال الدين وحيرة الكنيسة التي اعتبرت داروين كافراً وملحداً - وقد كان بالفعل كذلك - ولكن لأسباب أخرى هي أنه لا يأخذ بما جاء في الكتاب المقدس حرفياً.

هذا ولقد أدخل داروين مفردات نظريته في الفكر المعاصر له مثل: التطور والصراع من أجل الحياة... والانتخاب الطبيعي... والبقاء للأصلح. ولا شيء ثابت في حياتنا إلا التغير.

(١) ليفي بريل - فلسفة أوجيست كونت، ترجمة د. محمود قاسم ود. محمد بدوي، ص ٤٦-٤٧.

(٢) Charles Darwin (١٨٠٩-١٨٨٢م) عالم طبيعي وبيولوجي إنجليزي، صاحب نظرية النشوء والارتقاء القائلة بأن الحيوانات الراقية إنما نشأت من حيوانات دنيئة بفعل التطور والاستحالة، أو التغير العضوي؛ من مؤلفاته: (أصل الأنواع).

ولم يكن داروين هو وحده الذي نادى "بالتطورية"، فقد كان غيره كثيرون، ولعل أبرز من يهمننا هنا هو العالم الفرنسي لامارك^(١) الذي عرف بمعارضته له في فلسفته المادية الآلية الصماء: فقد كان تطور داروين ماديا فقط تغلب عليه الجبرية والحتمية اللتين لا يستطيع لهما الإنسان فكاكا. على حين أن التطور اللاماركسي يغلب الإرادة باعتبار أن الظروف الصعبة لا تقتل الإنسان وإنما تمثل تحديًا يستجيب له المرء^(٢).

وإذ يستخلص من الداروينية نزعة إلى "حيونة" مفهوم الإنسان انطلاقًا من التشابه الظاهري في القانون الواحد الذي خلق الله تعالى به الإنسان ومائر الحيوانات، فإنها تظل ناسية مساحة الاختلاف والتنافر، التي تجسدها شمولية شخصية الإنسانية لجانبه الحيواني البحت، وجانبه الإنساني الفكري والشعوري، الأمر الذي حدا بها إلى إنكار ثبات الصفات الخلقية والإنسانية القيمة، معتبرة الإنسان حيوانا اجتماعيا متطورا، لا ضوابط لتغييره إلا في إطار تكوينه الحيواني^(٣).

١-٢. نص القرآن على سنة التطور:

وعلى الرغم من أننا نسلم بأن البحث في النشأة والتطور ليس محظورا على المسلم بل بالعكس فإنه محثوث عليه بدليل قول القرآن الكريم.

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (العنكبوت: ٢٠).

(١) J.B. de Lamarck (١٧٤٤-١٨٢٩م) عالم طبيعي فرنسي، نشر (الموسوعة النباتية) و(توضيح الأوصاف) (١٧٨٣-١٨١٧م)، يعتبر رائدا في نظريتي "التوالد الذاتي" و"الامتحالة"، موضوع انشغالات داروين. (١٣٤٧).

(٢) حماد الدين خليل: مع القرآن في عالمه الرحب، ص ٢٦.

(٣) محسن عبد الحميد: للعلمية الإسلامية والتغيير الحضاري، ص ٧٣.

ومع أن النشأة التطورية منصوص عليها في قوله تعالى:

﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (نوح: ١٤).

فإننا نتساءل عما إذا كانت هذه الأطوار مقصورة على الجنين في البطن؟ أم إن هذا مجرد رأي خصوصاً وأنه لم يبت في الأمر نهائياً بصريح قوله سبحانه: ﴿مَا أَشْهَدُتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الكهف: ٥١].

وعلى الرغم من أننا نقر بأن التطور نفسه سنة في الحياة، بل وحقيقة علمية وموضوعية ثابتة لا تطعن في الصنعة الإلهية، ولا تعني نقصاً في الخلقة، بل هي مدعاة إلى طلب الكمال والجمال، وتأكيد للعناية الربانية بالسنة والقانون الإلهي للتطور إلى الأحسن والأكمل.

رغم هذا، يظل الإشكال، في رأينا، مطروحاً طرحاً كلياً على مستوى النشأة الإنسانية: هل يُطبَّق على الإنسان الذي يتميز بالعقل والتكريم الإلهي، القانون نفسه؟ أي هل الإنسان مستتبَّط من سلاسل أخرى؟ وهل حكمه هو حكم السلاسل الأخرى، كما يزعم فريق من التطوريين؟

* وقد عارض الباحثون من العلماء البيولوجيين هذا الافتراض، ولكن قوى كبرى كانت وراء الانتفاع بالنظرية وتحويلها إلى نظرية للتطور الاجتماعي المطلق التي اشتقها - هربرت سبنسر، من نظرية التطور البيولوجي التي وضعها داروين، كان لها أبعد الأثر في معارضة الحقائق الأساسية الجامعة الرابطة بين نظام الثوابت والمتغيرات من حيث حاولت أن تسلفي ظلالة بالمللة على أنه لا توجد ثوابت مطلقاً، وأن الحياة كلها تغير دائم وتطور مطلق، وهذا ما ذاع وشاع وسيطر بعد ذلك على مفاهيم النفس والأخلاق والاجتماع. والآن، وبعد مرور أكثر من تسعين عاماً، يجيء العلماء ليعلنوا بطلان هذا كله، حيث

يعلن الدكتور جان بيفتسو، رئيس المجمع العلمي الفرنسي بصراحة تامة: أنه لا علاقة للإنسان بالقدرة ولا تجانس بينهما^(١).

٢-٢. المنهج التطوري في دراسات المستشرقين:

وإذ نترك الإجابة لميادين العلم المتخصصة^(٢) لا يسعنا إلا أن نلصق إلى المضاعفات الخطيرة والآثار السلبية التي آلت إليها تفسيرات العلوم الإنسانية في الغرب من جراء هذه النظرية، ومدى تأثير المستشرقين بها في تحليلاتهم المتكلفة للإنسان، وتطبيقهم للمنهج التطوري في دراسة ظواهره.

(١) أنور الجندي: حركة البقعة الإسلامية، ص ٣١٧.

(٢) جاء في مقال Yvonne Rebeyrol، تحت عنوان: "الكيمياء الحياتية تطور كشف داروين"، في

معرض الحديث عن تضافر العلوم المتخصصة على فهم أحسن لعلميات التطور، ما يلي:

"لقد أعطى داروين في سنة ١٨٥٩م، اعتماداً على بعض الأفكار التي أبدعها لامارك، المطلق الحاسم لنظرية التطور. إنه كان يرى أن المحرك المزدوج لتطور الأنواع الحية، إنما هو الانشقاق الطبيعي والتكيف مع الوسط.

وفي سنة ١٨٦٥م كان مانتال قد أسس علم الحينات، إلا أنه بالتأكيد، لا هذا ولا ذاك كانا يمكنان بالمرء في الكيمياء الحياتية ولا في علم الأحياء النري.

والى حين ظهور ونماء هذين العلمين نماءً رائعاً بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية، لم يكن التطور مدروساً البتة إلا بواسطة مقارنة الكائنات الحفريّة التي يجربها علم الجينات الابتدائي وعلم الجينات السكاني.

غير أن العمل الحفري يعد ظاهرة معقدة لا تحفظ إلا بالقليل من الكائنات الحية أو تقريباً ما اشتمل منها على هيكل عظمي أو خلافاً أو صدف فقط (...).

ومع هذا، وبالرغم من ضروب الشبه الفيزيائية الواضحة، فإن الإنسان يظل هو الإنسان وليس بـ"شامبانزي"، والعكس صحيح أيضاً.

وذلك بالنظر إلى مورفولوجية كل منهما وإلى سلوكه وقدراته التي تعرف جميعها فروقاً مهمة تفصل بينهما.

انظر: جريدة (Le Monde)، عدد ١٣٤٧٤، فرنسا، ٢٥ مايو/ أيار ١٩٨٨م، ص ٢٢.

١- من ذلك أن الخطر الرئيسي للتطورية يتجلى في اعتماد المنهج المقارن الذي يميل دائما إلى التسعجل في استخلاص النتائج وتعميمها بحيث يقع في الخلط بين الموازنة والتشابه.

وخير مثال على ذلك، من بين العديد من الأمثلة، كتاب ج. شلحود المعنون "من عبادة الأرواح إلى الاتجاه العالمي". (De l'animisme à l'universalisme).

فبالنسبة إليه ينبغي "أن نبرر هذا الأمر الرئيسي وهو أن الإسلام ليس إلا المآل المنطقي والضروري للحالة الدينية والوضع الاقتصادي والاجتماعي اللذين كانت تعيش فيهما الجزيرة العربية، لا سيما في المنطقة الغربية منها في أواخر القرن السادس"^(١).

٢- وليس أبعد عن الصواب بالنسبة إلى تصورات ديكاوتية، مرت على تليس الأشياء لبوس "الطين" وقياس الأمور كلها بمقياس "أرضي"، من أن تعتمد إلى تفسير أصل الإسلام وتحليل طبيعته بمثل هذه النظريات الوضعية، وبهذه السهولة الساذجة. وإلا فإن الزعم بأن الإسلام لم يكن سوى النتيجة المنطقية أو التطور الطبيعي أيضا لحالة معينة، يرادف القول الخاطئ بأنه ساعد على استبقاء الأوضاع الجاهلية ولا أساس! وهذا غير الواقع.

"فابن مجتمع القبيلة ظهر على مسرح العالم والتاريخ فجأة لينادي بوحدة البشرية ككل".

وابن البيئة التي كرمست ألوانا من التمييز والتفضيل على أساس العرق والنسب والوضع الاجتماعي، ظهر ليحطم كل تلك الألوان، ويعلن أن الناس

(1) J. Chelhod: Introduction à la sociologie de l'Islam.

سواسية كأسنان المشط... .

وابن الصحراء التي لم تكن تفكر إلا في همومها الصغيرة وسد جوعها والتفاخر بين أبنائها ضمن تقسيمها العشائري، ظهر ليقودها إلى حمل أكبر الهموم ويوحدها في معركة تحرير العالم، وإنقاذ المظلومين في شرق الدنيا وغربها من استبداد كسرى وقيصر.

وابن ذلك الفراغ الشامل، سياسياً واقتصادياً، بكل ما يضج به من تناقضات الربا، والاحتكار، والاستغلال، ظهر فجأة ليملا ذلك الفراغ ويجعل من ذلك المجتمع الفارغ مجتمعاً ممتلئاً، له نظامه في الحكم، وشريعته في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية... .^(١)

٣- وأسوأ منه، إدعاء أن الوضعية الجديدة في العهد النبوي كان لابد أن توجد بطبيعة الحال طبقاً لقوانين التطور!! بل وبمقتضى حتمية اجتماعية ولا مفر!! وهنا كل الصدوف عن الحق! علاوة على تناقض مريب مع الواقع. وإلا فكيف لجمع بين المتناقضات؟

كيف يتأتى افتراض غريب كهذا، علماً بوجود المقارنة بين الذين اعتنقوا الإسلام عن طوعية ورغبة، وبين الجاهلين، وإعلان الجهاد في سبيل هذه الدعوة الجديدة وما تتطلبه من بذل وعطاء وتضحية وفداء بالنفس والنفيس، بل ومدى تحمل العناء والأذى في سبيل التزامها ونشرها والهجرة من أجل الحفاظ على حياة العناصر الأولى الذين تجسدت فيهم قيم هذا الدين، وكانوا النواة الأولى للمجتمع الإسلامي الناشئ؟

ما محل هذا الافتراض أمام البطولة والشهادة والصمود وشتى ضروب

(١) محمد باقر الصدر: المرسل، الرسول، الرسالة، ص ٧٤-٧٥.

المقاساة والمعاناة التي كابدها جل المهاجرين والأنصار بسبب الثورة على الأوضاع الجاهلية الجائرة، وتغيير أنظمتها الفاسدة، وهياكلها القديمة البالية، وقيمها ومثلها الهابطة غير الإنسانية؟

٤- وغير مجد أن نتكلف في "بيان كيف أن الحركة الفردية (إشارة إلى "مبادرة" النبي) تستلهم من التطلعات الجماعية للوسط الذي يعيش فيه المصلح"^(١). أو أيضا أن نتمحل في "إظهار تأثير حركة الوسط في الشخصية التاريخية ورد فعل هذه الأخيرة عليها"^(٢).

ولئن كان هذا الأمر يصدق ربما على أي مصلح آخر، أخذ على نفسه مهمة التجديد في فكر ديني أو في غيره، أو كان يستهدف بعث تيار إيديولوجي أو مذهب منقرض، فإنه بالتأكيد لا يصدق في حق محمد ﷺ، على الرغم من مزاعم شلحود.

"وخلافاً لذلك نجد أن محمداً ﷺ، في تاريخ الرسالة الجديدة لم يكن حلقة من سلسلة، ولم يكن يمثل جزءاً من تيار، ولم تكن للأفكار والقسم والمفاهيم التي جاء بها، بذور أو رصيد في أرضية المجتمع الذي نشأ فيه. وأما التيار الذي تكون من صفوة المسلمين الأوائل، على يد النبي فقد كان من صنع الرسالة والقائد، ولم يكن هو المناخ المسبق الذي ولدت فيه الرسالة، وتكون القائد. ومن أجل ذلك نجد أن الفارق بين عطاء النبي، وعطاء أي واحد من هؤلاء، لم يكن فارق درجة، كالفوارق التي تبدو بين بفرة وأخرى من البذور التي تكون التيار الجديد، بل كان فارقاً أساسياً لا حد له، وهذا يبرهن على أن

(1) J. Chelhod., P. 10.

(2) ibid., P 11.

محمداً لم يكن جزءاً من تيار، بل كان التيار الجديد جزءاً منه^(١).

٥- وإلا فكيف يمكن أن نفهم هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة على إثر الاعتداءات المتكررة عليهم من قبل قريش، لا شيء إلا لأنهم لفظوا الجاهلية وما كان يعبد أبائهم؟

كيف نفسر العقوبات الصارمة التي سلطوها عليهم طويلاً والحصار الذي فرضوه ضدهم في شعب أبي طالب وضربوه عليهم اقتصادياً وتجاريّاً بل واجتماعياً كذلك؟

٦- ثم ما محل المفهوم التاريخي "لهجرة الرسول" ليلة المؤامرة التي دبرها رؤساء قريش، والتي كانت تستهدف شخصه بالذات من أجل الإطاحة بدعوته بالقضاء عليه قضاءً مبرماً بعد سلسلة من الاعتداءات والاعتراضات وحشود السباب والشتم والسخرية، وضروب التهديد والتلويحات ضده وضد أصحابه؟ هل يبقى له بعد ذلك من معنى؟

أم إنه يفسر بـ "حدس عميق تحسس المثل الأعلى الجديد؟" أم إن ذلك حائد إلى "عبقريته" التي جادت عليه بإصلاح ملموس؟ أم إلى نزاهته وصرامته وشجاعته وروحه المثالية والمرنة التي سمحت له جميعها بأن يتغلب على المقاومين ويتصرف^(٢).

وعلى أي حال فنحن لا نشاطره الرأي سيما عندما يظن أن "حالته لا تختلف عن حالات المصلحين الاجتماعيين، سواء كانوا يحملون اسم بوذا أوسقراط"^(٣).

(١) محمد باقر الصدر: للرسول، الرسالة، ص ٧٩

(2) Chelhod, op. cit., p. 114.

(3) ibid., p. 114.

٧- وعلى النقيض من ذلك ما نشره الشيخ رشيد رضا في كتابه عن الشيخ محمد عبده من قول تولستوي في عظمة الرسول ﷺ: "... ويكفيه فخراً: أنه هدى أمة برمتها إلى نور الحق وجعلها تخرج للسلام وتكف عن سفك الدماء وتقديم الضحايا.

ويكفيه فخراً: أنه فتح طريق الرقي والتقدم، وهذا عمل عظيم لا يفوز به إلا شخص أوتي قسوة وحكمة وعلمًا، ورجل مثله جدير بالاحترام والإجلال" (١).

٨- ويدحض تفسير ظاهرة النبوة بتطلعات المحيط بدلا من تفسيرها بوحى السماء. ويردُّ الزعمَ القائلُ بأنَّ الوسط والبيئة في صياغة شخصية الرسول ﷺ شهادة ما بكل هارت الذي ألف كتابا هو من الأهمية بمكان، حيث إنه انتخب فيه مئة شخصية متميزة عبر التاريخ، درس عن كتب مؤهلات العظمة فيها بمقاييس الخصائص المتفردة ومعايير العطاء الذي رشحها للخلود حيث يقول:

"لقد اخترت محمدا ﷺ في أول هذه القائمة، ولا بد أن يندش كثيرون لهذا الاختيار. ومعهم حق في ذلك. ولكن محمدا عليه السلام هو الإنسان الوحيد في التاريخ الذي نجح نجاحا مطلقا على المستوى الديني والدنيوي...

وأكثر هؤلاء الذين اخترتهم قد ولدوا ونشؤوا في مراكز حضارية، ومن شعوب متحضرة سياسياً وفكرياً، إلا محمداً ﷺ. فهو قد ولد سنة ٥٧٠ ميلادية في مدينة مكة جنوب شبه الجزيرة العربية في منطقة متخلفة من العالم القديم، بعيدة عن مراكز التجارة والحضارة والثقافة والفن" (٢) (*).

(١) عبد الحليم محمود: أوروبا والإسلام، ص ٨٦.

(٢) مايكل هارت: الخالدون مئة أعظمهم محمد رسول الله ﷺ، ترجمة أنيس منصور، ص ١٣.

(*) للتنبيه: لا نحاري المؤلف في تقديمه لآية شخصية على أي نبي.

وتأكيداً لهذا الاختيار وريادة في الإيضاح، يعمل هذا المؤلف الأسباب التي توجت الرسول ﷺ بإكليل السبق على رأس العظماء قاطبة بقوله: "وربما بدا شيئاً غريباً حقاً. أن يكون الرسول محمد ﷺ في رأس هذه القائمة رغم أن عدد المسيحيين ضعف عدد المسلمين، وربما بدا غريباً أن يكون الرسول عليه السلام، هو رقم واحد في هذه القائمة. بينما عيسى عليه السلام هو رقم ٣ وموسى عليه السلام رقم ١٦. "ولكن لذلك أسباباً: من بينها أن الرسول محمداً ﷺ قد كان دوره أعظم وأخطر في نشر الإسلام وتدعيمه وإرساء قواعد شريعته.

"ولما كان الرسول ﷺ قوة جبارة، فيمكن أن يقال إنه أعظم رعيم سياسي عرفه التاريخ.

بالإضافة إلى أن هذا "الامتزاج بين الدين والدنيا هو الذي جعلني أومن بأن محمداً ﷺ هو أعظم الشخصيات أثراً في تاريخ الإنسانية كلها"^(١).

٩- ثم إن الافتراض في الأخير بأن محمداً ﷺ، كان قد "زود المجتمع العربي بدين يتلاءم أكثر مع ثقافته وتطلعاته وسلوكه من أي دين لو كان يجيء إليه من الخارج، لأن المجتمع المكي، في زعمه، كان يتأهب لبند الوثنية القبلية ويستعد لاعتناق دين ذي اتجاهات قومية"^(٢).

هذا التخمين الغريب لا يفسر لنا فجاءة التصورات القرآنية الجديدة المتفجرة للإنسان والكون والحياة والخالق؟.

فالطفرة هنا هائلة، والتطور شامل، والانقلاب يمس مناحي الحياة والقيم والمفاهيم كافة.

(١) مايكل هارت، مرجع سابق، ص ١٤١٦.

(2) J. Chelhod: Op. cit., p. 14.

فمجتمع القبيلة طفر رأسا على يد النبي، إلى الإيمان بفكرة المجتمع العالمي الواحد، والمجتمع الوثني طفر رأسا إلى دين التوحيد الخالص.

والمجتمع الفارغ تماما طفر إلى مجتمع ممتلئ تماما، بل تحول إلى مجتمع القيادة والريادة والإشعاع الحضاري على العالمين. وعليه فإن الرسالة بهذه الخصائص الفريدة أكبر من الظروف والعوامل التي يزعمون^(١).

إن ذلك التخمين يعجز عن أن يقدم لنا تفسيراً لانبثاق المبادئ الأساسية الجديدة التي جاءت مهيمنة تسييراً وشمولاً ميادين الحياة الاجتماعية والفردية كافة؟ ولا كيف نفذت المثل الإسلامية العليا نفاذها، واستحكمت في وعي الذين دخلوا في دين الله استحكامها، واستقرت في قلوبهم وأنفسهم استقرارها؟

١٠- ومن ناحية أخرى هل يحسب الكاتب أنه برهن على التأهب المزعوم لاعتناق الدين القومي من بعد نبذ عبادة الأوثان القبلية؟

لأن المعارك الكبرى كغزوات بدر وحنين وأحد وتبوك وغيرها، وتردد أهل يثرب الذين توجسوا خيفة من "عقد المؤاخاة" بين الأنصار والمهاجرين، وقلة إقبال البدو على اعتناق الدين بإخلاص، والمخاطر التي كانت تهدد الرحلات الصعبة، إلى جانب توقيع المعاهدات وإبرام الاتفاقات مع القبائل، لا يساند هذا الافتراض بحال ويقف سداً منيعاً ضد مدعاه^(٢).

فهل نعزى المسألة إذن إلى "الحظ السعيد الذي أتاحت الظروف الخارجية"^(٣) الأمر الذي يحملنا على التساؤل عن مدى صلاحية هذا التفسير الاجتماعي بالذات.

(١) محمد باقر الصدر: المرسل، الرسول، الرسالة، ص ٧٩، ٧٨.

(2) Emile Dermenghem: Mahomet, P. 49.

(3) J. Chelhod, loc. cit.

المأزق المنهجي في تفسيرات الغرب:

والذي يتراءى بعد الاستقصاء، أن منشأ الخلط الكبير الذي تقع فيه مناهج أغلبية مدارس الاستشراق والفكر الغربي والإسلامولوجيا، يجيء من عدم التفريق بين تفسير للإسلام، وتحليل للظروف والملايسات التي رافقته، واعتماد منهج واحد لكليهما. لأنه "لا يعني تفسير الرسالة على أساس الوحي والإمداد من السماء، بدلا عن العوامل والظروف المحسوسة، وإلغاء هذه العوامل والظروف عن التأثير نهائيا، بل إنها مؤثرة وفقا للسنن الكونية والاجتماعية العامة، ولكن تأثيرها إنما هو في سير الأحداث . . . فالرسالة - كمحتوى - حقيقة ربانية فوق الشروط والظروف المادية . . ."^(١).

إن النظر الثاقب يدعو إلى تحديد موضوعي للدور الحقيقي لشتى العوامل والمؤثرات وتفهمها من حيث الأهمية والمرتبة، والتكرار لها يوقع في المأزق المنهجي الأنف الذكر، ويصرف عن الإدراك العلمي السليم، ويخصب ضروب الخطب والالتباس. فإذا قيل: إن شعور الإنسان العربي بالتمزق والضياع جعله يتطلع إلى الرسالة الجديدة.

أو قيل: إن شعور البائس الكادح في المجتمع العربي بالظلم والعدوان، دفعه إلى تأييد حركة جديدة ترفع راية العدل والأمان.

أو قيل: إن ظروف العالم المتداعي من حول الدولتين العظميين في روما وفارس قد شغلتهما عن التدخل السريع في إجهاض الحركة الجديدة في الجزيرة العربية. . . فهو أمر معقول وقد يكون مقبولا، غير أنه يفسر الأحداث ولا يفسر الرسالة كما تقدم^(٢).

(١) محمد باقر الصدر: المرسل، الرسول، الرسالة، ص ٨١.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها والتي بعدها.

وبهذا يتجلى إذن قصور المنهج المادي في تفسير الإسلام باستناده إلى العقلنة أو العقلانية التي تحل العقل محل الوحي، والعلم محل العقائد، والوصف بدل التحليل والتحليل. وكذلك تعجز النظريات المتفرعة عن المنهج المادي، كالوضعية التي تضع النسبية مكان المطلق، وتصنع الدين لنفسها صنعا وضعيا. وكالتطورية التي تحيل الثوابت إلى متغيرات وتدرج سيرة الأديان من عبادة الطوطم (totems) إلى عبادة التماثيل فالنجوم والكواكب والأرواح، فالآلهة المتعددة، فالإله المتجرد، فالعلم الذي صار يغني عنها جميعا آخر المطاف.

ثالثاً: التفسير الماركسي للإسلاميات

١- الجذور التاريخية للتفسير الماركسي:

لكي نفهم جيداً حقيقة "البنية الفوقية" للتصور الماركسي الإجمالي تجاه الوجود بشكل عام، فإنه من الضروري أن نحدد في إطارها التاريخي المرجعي، الأمر الذي من شأنه أن يسمح لنا بمتابعة خيطها الدقيق المتواصل مع ذلك، والضارب في أعماق القرون الأولى للتاريخ. وعلى هذا النحو سوف نتمكن من استخلاص تركيب التطور الذي لحق المذاهب الفلسفية الكبرى التي نشأت ونمت شيئاً فشيئاً خلال التاريخ العام للفكر الفلسفي اليوناني - اللاتيني من جهة، والهندي الأوروبي من جهة أخرى، مما كان له أثر كبير بل وتوجيه أكيد في تكوين أهم النظريات المعاصرة، ووقع ملحوظ على مجموع التيارات الإيديولوجية الرئيسية الحديثة، التي كانت قد أمضت أيضاً فترة التكوين والمخاض بمنعطفات تاريخية أخرى لا سيما:

أ- القرون الوسطى التي تعتبر الماركسيات والقومية^(١) والوثنية والإقطاعية من

(١) انظر: صفوان، تاريخ الفكر الاجتماعي، ص ٧٦

أهم رواسبها بقطع النظر عن البحوث التقييمية لامثال Duby و LeGolf و Pernoud وغيرهم^(١).

ب - النهضة التي أحدثت "أزمة الضمير الأوروبي"^(٢) وقد ألف بعضهم كتابا يحمل العنوان، والتي أشاعت التصور اليهودي المسيحي لسقوط الإنسان وتخصيفه بالإضافة إلى أنها أدت إلى ظهور المذهب العقلاني Novum organum والمذهب الوضعي Positivisme - Cogito cartisien.

كما أفضت إلى إقحام النسبية في القيم الاجتماعية إلى جانب نشوء المذهب الكالفيني والمذهب اللوثيري.

ج - الثورة الصناعية بكل آثارها في الأسلوب الجديد في التفكير والحياة. والجدير بالذكر هنا، هو أن هذه الثورة كانت تمثل على الأخص الدور الأساسي في نضج العديد من النظريات التي كانت قد مهدت السبيل إلى تكوين الإيديولوجيات الجديدة التي من بينها الماركسية.

وإذا كانت الماركسية حديثة من حيث الاصطلاح اللفظي لذلك العصر، فليس كذلك بالنسبة إلى محتواها؛ لأن جذورها تترامى إلى الأفلاطونية والأرسطية في آن واحد، مع مزيج من المذهب العقلاني والمذهب الإنساني: (L'humanisme). هذا المزيج، كغيره من المذاهب التركيبية الأخرى، يستقي من نبع الاتجاه اليهودي الحديث (neojudaisme).

بيد أنه ليس في قصدنا أن نتمادى إلى أبعد من هذا في استبطان التاريخ، وحسبنا فقط أن نستجلي، ضمن التنافر المطلق الذي يساعد كل التباعد بين

(1) Cf. p. Mesuard. Lessor de la philosophie politique au XVI.siecle p. 16.

(2) Cf. Hazard: La crise de la conscience europeenne, passim.

الإسلام والماركسية، جملة المفاهيم الأكثر تناولا في الأدوات الفكرية لهذه المقاربة التي تهتز اهتزازاً عنيقاً كلما حاولت تفسير الظاهرة الاجتماعية الإسلامية تفسيراً يغلب عليه طابع المغامرة.

٢- الدين في الفهم الماركسي:

ففي البداية، نجد أن الفلسفة الماركسية تعتبر الدين بصفة عامة، وانطلاقاً من إلحادها الصريح، كأشع الخدائع التاريخية، وبمثابة أفيون للشعوب، ناظرة إليه على أنه من اختلاق النظام البرجوازي^(١) وصنع الاستعمار من أجل خدمة مصالح البرجوازية واستبقائها والمحافظة على حقوقها.

"ويقف الشيوعيون من الدين موقفاً بعيداً عن الإعجاب والتقدير، بل هم لا يحجمون عن مقاومته وشن الغارة عليه والعمل على تقويضه، لأنه في عرفهم ضرب من ضروب المخدرات التي تراخي العزيمة، وتثلم النشاط، وتغري بالزهادة والاستسلام، وهم يرون أن الطبقات المتمولة قد اتخذت الدين وسيلة من وسائلها التي تستعين بها على حشد عقول الطبقات الفقيرة بالأوهام وما يحاك لها من الدسائس، ويسترعي الشيوعيون النظر إلى ما ورد في الكتب المقدسة من تحييد القناعة ومدح التواضع والخشوع...".^(٢)

٣- المغالطة المنهجية في التفسير الماركسي للدين:

والمغالطة المنهجية الكبرى التي يتعثر فيها التفسير الماركسي تتمثل في طمس الفرق الشاسع بين:

١-٣ أن يكون الدين في الأساس دعوة إلى التخدير والجمود، وانحيازاً إلى

(١) Marx- Engels: Manifeste du parti communiste, p 33.

(٢) علي إدم: المذهب السياسية للعاصرة، ص ٨٣.

المترفين والأثرياء، على حساب المعوزين والفقراء، وركونا إلى تفسير قدري للأشياء.

وهذا ليس من طبيعة أي دين سماوي، ولم يجرى هدي رباني بتعاليم تحض على الركود والخمول، ولا حدثنا التاريخ بمثل هذا. اللهم ما كان من صنع أعداء الدين به تحريفاً وتزويراً وتأويلاً وممارسة...

٢-٣- وبين الاستغلال السيئ للدين من قبل الانتهازيين والوصوليين الذين يتخذونه ذريعة إلى مآربهم الشخصية والسياسية والإيديولوجية، مستغلين فيه الممارسات السلبية لمعتنقيه، وشتى انحرافات المتدينين بحيث يعكسونها عليه ويحاسبونه عليها كأنه هو المسؤول عنها والمتسبب فيها.

٣-٣- ولئن صح الافتراضان المتقدمان، أحدهما أو كلاهما، على الأديان كلها في الزعم الماركسي المتحامل، وإن كان "ليس من الحق في شيء أن توصم الأديان جميعها بأنها أفيون تتخدر به الشعوب تحت وطأة الشنود الذي قارفته الكنيسة في فترة من الفترات. وما ذنب المسيحية، وهي تضم كل معاني الإخاء والتسامح والإشعاع الروحي الفياض، إذا ما أساء نفر من المنتسبين إليها زورا فساموا الناس تعذيباً ونكالا؟" (١)، فإنهما لا ينحبان إطلاقاً على الإسلام ولا يمكن أن تنصرف إلى الذهن أدنى علاقة له بهما إذا وقف على حقيقته وأدركت خصائصه. وإلا فمن المحقق، أن القادة الماركسيين "قد قمالوا جميعاً لينهالوا على الأديان - ومنها الإسلام - بالتبشيع والتشنيع ثم بالتشكيك والتشويه على نحو مفرط غريب بغير برهان ولا دليل... وأن كلا من ماركس وإنجلز ولينين وستالين وأتباعهم ما كان يفهم عن الإسلام شيئاً إلا أن تكون شذرات

(١) أمير عبدالعزيز: النظرية الماركسية في ميزان الإسلام، ص ١١٤.

هيئة مقلوبة لا تمثل الإسلام أدنى تمثيل.

"أما أن يعي هؤلاء أن الإسلام هو دين التحرر الشامل من القيود والاعتبارات المتعسفة كافة؟ أو أن الإسلام ينفث في الفرد والجماعة باعث الثورة الصارخة في وجه الظالمين والمستغلين، أو أن الإسلام يوجب الجهاد لقرع الباطل وجنوده بغير هوادة، أو أن الإسلام يتدد بالجناء والمتخاذلين الذين يثنون عن قولة الحق أمام الحكام الجائرين.

أما أن يعي هؤلاء القادة الملاحدة من أقطاب النظرية الماركسية هذه المعاني الرائعة المتكاملة عن الإسلام، فأجزم أنهم ليسوا على شيء من ذلك" (١).

٤- تعميم خاطئ:

وعليه فإن تعميماً متسرعاً كهذا يتنافى والحقائق التاريخية. ونحامل من هذا القليل مبعثه غير علمي وهدفه غير نبيل.

"وقد يكون ماركس معذوراً في ثورته على الدين المسيحي. لكن الماركسية وتلاميذها النجباء ليسوا معذورين على الإطلاق في تطبيق مبادئها على كل عصر وكل بيئة، وفي كل زمان ومكان، وبالنسبة إلى الدين الإسلامي بوجه خاص، وهو الدين الذي لم يدرسوه، وإذا كانوا قد درسوه فهم لم يفهموه أو أرادوا الكيد له ووصله بأي دين مهما كانت مناهج الدين وموضوعاته من الإنسان والحياة" (٢).

ويبدو أن الثورة الماركسية على الدين انطلقت من توجيه النقد لـ "جاسندي" في محاولته للتوفيق بين فلسفة أبيقور الإلحادية وبين الديانة المسيحية، حتى قال

(١) أمير عبدالعزيز: النظرية الماركسية في ميزان الإسلام، ص ١١٥.

(٢) عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات للعارضة، ص ٢٠٥.

ماركس: إنه يحاول أن يوفق بين وجدانه المسيحي وبين علمه الوثني (لكأنه يلقي أسمال راحة مئة على الجسد الجميل للغانية اليونانية الساحرة)^(١).

لكن الذي لا يريد علماء الغرب أن يستيغوه مطلقاً، أو أنهم ينسونه غالباً هو أن هذا التنافر المأسوي بين المنهج العلمي وبين الدين لا يمثل، وبصورة استثنائية، إلا تجارب بائسة حقيقة، تعد هي وليدة الفصام النكد بين الغرب وكنيسته.

٥- الماركسية بين المنهجية العلمية والتليس الإيديولوجي:

وإذا كان بعضهم يذهب إلى اعتبار الشيوعية: "دينا بكل معنى الكلمة ولكنه لا يشبه في تعاليمه أكثر الديانات المعروفة، لأنه دين من صنع البشر، فهو لا يقوم على الفكرة والروح ولا يقوم على المادة، لأنه لو كان يقوم على الروح لكان دعا إلى الذات الإلهية، ولو كان يقوم على المادة بمفهومها الصحيح لكان رأسمالياً، فهو دين يقوم على الهوى، وهذا نمط جديد من الاعتقاد"^(٢) فأحرى بها، بل ومن حقها أن تبذع أو تختلق نظرية في تصور الكون والحياة والمجتمع، لا أن تحكم على الأديان بهواها، أو أن تقلم عنها تأويلات جدلية بعيدة عن المنطق لا تعدو أن تكون فهما متحجراً لا يخدم الروح العلمية، أو تصوراً هويّاً لتصور ديني لا يعرف إلى الموضوعية ميلاً، إلا سبيل الأحكام التقييمية المتعسفة.

فهل من الأهداف العلمية أن تتعرض نظرية ما للكشف عن الحقائق ومعالجة الواقع بتقديم حلول موضوعية أم أنها تتصدى بالهدم والنسف لنظرية أخرى؟ ألا يخرجنا هذا عن الإطار العلمي إلى الإطار الفلسفي بل الإيديولوجي والسياسي؟

(١) عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات للمعارضة، ص ٢٠٦.

(٢) إحسان حق: الإسلام أو الشيوعية، ص ٧١.

وهل من المنهجية في شيء أن تحطم الماركسية الأديان من أجل كسب المصداقية لدى الجماهير التي لا تملك، في وعيها أو لا وعيها، أن تتصل بما هي مفطورة عليه بالسلبية؟

أم أن المنهجية تقتضي أن تقترح النظرية الماركسية برنامجاً شاملاً لتطوير مجتمع ما من وضعية متخلفة إلى وضعية مزدهرة في صيغة عملية تكافاً فيها كل المعطيات النفسية والتاريخية والاجتماعية، بحيث تتنافس نسبة تحقيق العدل، وتوفير الرخاء، وتأمين السعادة في تكوين النموذج المجتمع المثالي الراقى الذي يمكن لها أن تفاخر به، ومن ثم، أن تستهوي به الآخرين فيحذوا حذوها إن استطاعت؟ لأن المصداقية والصلاحية تؤخذان من وعاء المجتمع والواقع، ومن ميدان التطبيق، لا أن تُضَفَيَا إضفاءً يوهم بيريقيهما!!

وهل من الموضوعية مثلاً أن يتحلل البعض "تفسيراً إسلامياً" للمذهب الماركسي؟ إذا جاز هذا في عالم اللا منطق والمفارقات، عندما يتحول الدين إلى "علم الإنسان"، وتنقلب الإنسانية أو الدولة إلى معبود يؤله من دون الله، كما هو واضح في صميم الوضعية والماركسية^(١). فيفسر "الصراع الطبقي" مثلاً بالجهاد المقدس، وإلغاء "الملكية الفردية والإرث" "بالعدالة السماوية"!! و"الإباحية الشيوعية" بـ"المثل العليا" التي تلقنها، حاشا لله، مدرسة الأنبياء!! و"الجدلية المادية" بـ"السنة المطهرة"!! الخ.

فهل إن تلفيقاً بئساً كهذا مبرضي المنظرين الماركسيين يا ترى؟ أم إنه جدير بأن يشير ثائرتهم فيحكموا على هذا التليس بالجهالة العمياء؟ لأن هذا الصنيع من تبرير الساسة بهدف إقرار النظام، لا من تدليل العلماء بغرض تقرير الحقائق.

(١) عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، ص ٢٠٨.

وبين أنه إذا انعكست الآية، فانتحل تفسير ماركسي للإسلاميات، على استحالته منهجياً وتاريخياً كما تقدم، فإن البحث يخرج من إطاره العلمي إلى الميدان الإيديولوجي والسياسي، ومن التحقيق إلى التفضيل.

٦- خصوصية الدين الإسلامي:

وغني عن البيان أنه لا يمكن بحال من الأحوال أن نعمم هذه الأحكام المترتبة على هذه التجارب المأسوية التي عرفتھا الأديان، على الإسلام الخفيف، كما يستحيل منهجياً أن ندرجه فيها أو أن يعد مسؤولاً عنها إلى أن يقوم دليل يثبت العكس.

وعلى النقيض من ذلك نملك أن نقول في غير ما إطناب ودونما تقرير: ليس يعود الفضل إلى الإسلام في تزويد الفكر بمعالم المنهج التجريبي؟ وحسبنا أن نطالع دون لأي أو عناء، في مصادر الإسلام الحقيقية، وكذلك في إنتاج المستشرقين الأدبي الذي يرر فضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية المعاصرة من أجل الاقتناع مباشرة بصدق هذه الحقائق التاريخية الثابتة.

كما يسعنا بطريقة غير مباشرة وبشيء من الصبر الذي يمليه البحث المتأن أن نعثر عليها في رحاب التاريخ غير الرسمي بتعبير رجل الأكاديمية الفرنسي كلود فاريري الذي اعتبر واقعة بواتيه، أو بالأصح وباصطلاح إسلامي، معركة بلاط الشهداء (١١٤هـ - ٧٤١م)، كارثة على العالم أخرجت تطوره عدة قرون.

ولا أقل في رد الأمور إلى نصابها وإحقاقاً للحق أن نتقصد في حينه فكرة تعميم الماضي التاريخي على الإنسانية جمعاء، للخلوص من طريقة التبسيط والاختزال إلى القول بالتجانس والتماثل^(١).

(١) بوبوف نقد علم الاجتماع المعاصر، ترجمة ناظم عيون السود، ص ١٨٠.

٧- عقم القراءة الماركسية للإسلاميات:

١٧- التفسير الأحادي:

وحسبنا هذا المستوى من البحث كي نستطيع أن نتقصى بصرنا الخبط الرهيف الذي تتفاه نظرية أخرى، ألا وهي تلك التي تعتمد منهج التفسير المادي للتاريخ، مولية الأولوية للعامل الاقتصادي على سائر العوامل الأخرى، لا سيما الأفكار والتصورات، وبما أن هذه الأخيرة ليس لها وجود ذاتي مستقل، فإنها تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالحركة المادية وبال علاقات الاجتماعية للناس. إنها تشكل عنصراً من عناصر البنية العليا التي تركز بدورها أساساً على النظام الاقتصادي.

إن عقم القراءة الماركسية للإسلاميات ليتجلى في محاولة فرض التصور المادي الاقتصادي لعملية التفسير الجندري الشامل الذي أحدثه الإسلام، لا بارتكازه على عامل العقيدة، في زعمهم، بل بواسطة الآلة ووسائل الإنتاج. "وإنه لمن الضلالة والعمه أن يتصور أحد أنه لا اعتبار للعقيدة - في زخمها الهائل - في تحريك الأوضاع والأحوال، وفي قلب الدنيا ومن عليها من أفراد، ومجتمعات. إن تصوراً كهذا الذي يلقي مفعولية العقيدة وما يندرج فيها من معاني الروح والوعي، ليقول بحصر الفعالية والتأثير في عوامل الاقتصاد والإنتاج فقط، لهو غاية في الزرابة بالعقل وكرامة الإنسان"^(١).

والزعم بأن الضرورة اقتضت ذلك، أو أن تطور الأشياء والأنماط الإنتاجية حتمه أو أن البيئة الاقتصادية كانت تتطلبه هو مزاحمة مقصودة للحوافز الحقيقية وإقصاء مدروس للعوامل الفعلية الحاسمة للثورة العارمة التي أعلنها الإسلام.

(١) أمير عبدالعزيز: النظرية الماركسية، ص ٧٠.

٥ إن مجتمع الإسلام الأول ما قام على أسس من اقتصاد، أو تبدل في وسائل الإنتاج، لم يكن شيء من ذلك قد تغير؛ فالوسائل المادية كانت على نحو ما كانت عليه قبل الإسلام. وما إن جاء الإسلام إلى الدنيا حتى وقعت واقعة التغيير الكامل الشامل من غير تغيير في الإنتاج ووسائله، ومن غير تبدل أو تحويل في الاقتصاد من حيث الكمية والحجم، لكن الذي تغير على الحقيقة والتمام هو عامل الوعي والفكر والروح، أو بعبارة أخرى، فقد تغير عامل العقيدة والتصور^(١).

٧-٢- الحتمية والصراع: ومن ناحية أخرى تحل الحتمية الاجتماعية - التاريخية محل الإرادة الإنسانية فيكون التطور بالتالي نتيجة صراع المتناقضات. وصراع الطبقات إنما هو المحك الرئيسي للنظام الاجتماعي، علما بأن مقياس التفاضل عندهم يقوم على أساس من الإنتاج. وهل هذا أيضاً إلا تأثير واضح لأفلاطون الذي يعد رسول المادية التاريخية الماركسية، والذي كان يعتبر الحياة الاجتماعية، ضمن ما أثاره بصدد هذه المسألة، تابعة للحاجة الاقتصادية، بل الأغرب من هذا أنها تتبع هذه المرة، جرباً على تقليد أرسطي، غريزة الإنسان الفطرية في التوقان إلى الاجتماع، وعليه فالإنسان "حيوان اجتماعي".

"وهذا معناه أن المادية الماركسية ذاتية غير واعية بل ومدمرة. لكن ما هو الإنسان إذن على هذا الصعيد الضائع؟ إنه ليس فرداً بل حيوان، لأنه لا يعرف سوى مادته غير الواعية، والمادة غير الواعية هي الذات، أي إن قوام هذه المادة في آلية المادة، ولما كانت آلية المادية، نفى كل مادة لا تتعلق ببوتقتها، ولما كانت هذه البوتقة لا تعرف أصولها ولا علاقاتها بغيرها، ولما كانت غير روحية،

(١) أمير عبدالعزيز: النظرية الماركسية، ص ٧٢.

وغير مادية عاقلة، فهي ذاتٌ غير عاقلة. بمعنى أن الماركسية (حيوانية المادية) لأنها تعبر فقط عن ذاتها بذاتها في دائرة فارغة، تدور حول ذاتها، بشكل أو بصورة لا تعرف فيها غير ذاتها...^(١).

٧-٣. النظرة المبتسرة إلى الإنسان والقيم:

إن مثل هذه التفسيرات الدوائية المنحطة تحدث هزة عنيفة في فكر المسلم الذي لا ينظر هذه النظرة الهابطة للإنسان، بحيث تنقص من قدره فتجعله تارة عبارة عن مجرد امرئ فاقد لمبررات وجوده، وتارة تخاله كورقة خريف يابسة ملقاة في مهب الرياح بدون إرادة ولا حرية. وتارة ثالثة "تؤله" بعد التكريم الآدمي و"تمكثته" فيتحول في منظورها إلى كتلة عضلية كيماوية تلتهب غرائز وشهوات شتى، أو أيضا "تُحيون" مفهومه ومُثله فيكون حيوانًا هائمًا في الطريق لا يعرف هدفًا ولا ضميرًا ولا عقيدة.

بهذا التصور المادي المتدني تخفق الماركسية مرة أخرى في محاولة تفسير القيم والمبادئ والمثل العليا وفلسفة الأخلاق التي تحرك الإسلام. وتقتصر قصورها تمامًا عن فهم الأبعاد الحقيقية لفتوحاته الحضارية التي جاءت من أجل انتعاش البشرية وفك قيودها، لا من أجل مطامع دنيوية أو جشع إلى المغنم.

كما تعجز عن إدراك الحكمة من إعلان الجهاد في سبيل الله والغاية من الحرب التي ليست من أجل فرض العقيدة والدعوة إليها بقوة السيف والعنف الدموي في روعهم، كلا بل من أجل تأمين حرية تبليغها. وأما عن اعتناقها فموكول إلى مدى الاقتناع إذ ﴿لا إكراه في الدين﴾ ولا قهر فيه ولا جبر.

وتحول ماديتها دون تقدير حدث الهجرة حق قدره، ورؤية ما ينطوي عليه

(١) عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، ص ٢٠٩.

من عظيم الدلالات وأروع العبر في التسامي عن كل سفاسف الأرض وما
تحتويه من رخيص الشهوات، والاستعلاء الصارخ الذي يتخطى كل معايير
البشر واعتباراتهم الضيقة المحدودة التي يلهث وراءها الرعاع^(١).

ولا أرانا في حاجة إلى أن نشير إلى أن الدوايية الداروينية، أو التفسير
الحيواني للإنسان، يجد صدى مقبولا جداً لدى الماركسية، واقتداء مسنوناً في
مجال علم النفس و"بالأخص عندما يحتدم الصراع الفكري في أوروبا وأمريكا
ويتمركز أساساً حول توجيه السلوك البشري، لا على أساس من العقل (كما
فسره فلاسفة القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر)، ولكن على
أساس من الغريزة والانطلاق النفسي كما لقنه فرويد إلى تلاميذه^(٢).

(١) أمير عبدالعزيز: النظرية الماركسية، ص ٧٣.

(٢) عمر خليفة: الفين والسلوك الإنساني، ص ١١٣.

الفصل الثاني

النهج السيكولوجي في الإسلاميات

١- ظهور علم النفس:

لا يكاد يعرف علم النفس في بلاد الغرب دون أن يتبادر إلى الذهن ذكر لظوره ومنشئه النشأة الحديثة: ألا وهو سيجموند فرويد^(١).

إن ترجمة هذا الأخير بالإضافة إلى تتبع الأوضاع التي كانت محيطة بنشأة هذا العلم، ودراسة الملابسات النفسية الاجتماعية التي ساعدت على تطوره، تجعل ظهور علم النفس هذا، وليد عوامل بيئية غريبة ناتجة عن تلك الأمراض الخاصة التي تتأب مجتمعات الانحلال الخلقي والجنسي، والذي تحدث فيه صراعات التنافس^(٢).

٢- الإنسان ابن غرائزه في اعتبار الفرويدية:

وإذا كان علم الاجتماع يقرر أن الإنسان ابن مجتمعه، فإن علم النفس، إذ يلاحظ خضوع التأثيرات الشخصية للفرد لعوامل مختلفة، أهمها البيئية، فإنه يعرفه بكونه ابن بيئته، تمهيدا للفرويدية التي تحسبه ابن غرائزه، سيما وأنها ترد

(١) طبيب نمساوي من أصل يهودي، ولد بفريسيخ سنة ١٨٦٥م وهلك على يد طبيبه وبطلب منه بلندن سنة ١٩٣٩م، من مؤلفاته: "تفسير الأحلام" (١٩٠٠م)، الانحرافات النفسية في الحياة اليومية" (١٩٠٤م)، دراسات في الهستيريا" (١٩٠٥م). وكتب في التحليل النفسي، منها كتاب "القلق"، و"الطوطم والتابو"، وما فوق مبدأ اللذة"، وثلاث مقالات في الجنس...".
اتجهت بحوثه الأولى نحو تشريح الجهاز العصبي وأمراضه، فالتحليل النفسي الذي استخدمه في تفسير الوظيفة الجنسية بدءاً من مرحلة الطفولة، كان يصف "الذئب بأنه بمثابة عصاب وسواسي عام" (انظر: سيجموند فرويد: حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زور وعبد المصم الملبجي، ص ١٠١).

وأيضا (Cf. G. Le grand: Dictionnaire de Philosophie, pp. 122.3)

(٢) حسني محمود جاد الكريم: محاولة لإعادة بناء الذات للسلطة، ص ١٠٩.

بواصت الحياة جميعها إلى نوعين من الخوافز:

أ- إلى (غرائز الحياة) التي تدفع الإنسان إلى الاستمرار في الحياة، كحافز الجوع وحافز الكسب المادي وحافز الجنس...

ب- وإلى (حافز الموت) الذي يتضمن قوى تدمير الذات التي تحدد (العدوان والحرب).

ولقد اعتمدت نظريات فرويد في الشخصية بأكملها، على أساس من التحولات التي تحدث في عالم الجنس^(١).

ذلك ما يؤكد بنفسه عندما يقول: "ليس لعلم النفس حاجة أشد من حاجته إلى نظرية مكينة في الغرائز..."^(٢).

بل إن كل الجهود تنصرف إلى محاولة الوصول إلى مثل هذه النظرية واستكشاف الطبائع "الليبيدية"^(٣) النرجسية منها والموضوعية، وفتات الغرائز التي اختزلها إلى ضربين حين قال: "أطلقت العنان للميل إلى التفلسف الذي كبخته رمنا طويلا، وأعملت فكري في حل جديد لمشكلة الغرائز، مزجت غريزتي المحافظة على الذات والمحافظة على الجنس في فكرة إيروس^(٤)، وجعلت قبالتها غريزة الموت والهدم التي تعمل في صمت"^(٥).

(١) حسني محمود جاد الكريم: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) سيجمويد فرويد: حياتي والتحليل النفسي، ص ٨٦.

(٣) الليبيدو، Libido: الطاقة الجنسية، وعند فرويد: قدرة شبيهة بنحفز السلوك.

انظر: د. فاخر عاقل: معجم علم النفس، ص ٦٥.

(٤) فرويد: حياتي، ص ٨٧.

(٥) Thanatos وEros (روح تخيله فرويد في نظرية الغرائز، استمدت اسمها من إلهين يونانيين يمثل الأول غريزة الحب والثاني غريزة الموت، وإد يسمى إيروس من أجل بقائه النوع فإنه يقضي على الفرد. على حين أن تانتوس ينظم هلاك الأفراد. (G. Le grand: op.cit., pp. 100-101).

ومن ثمة كانت الفرويدية تنظر إلى الإنسان " في ضوء حيوانية الإنسان الداروينية " منتهية إلى فكرة أن الجنس هو مرتكز الحركة والسلوك في الإنسان، ولا محيص، في زعمها، من أن يطلق منهج التفسير هذا الدافع كي يأخذ مجراه الطبيعي^(١).

٣- حقل الدراسات النفسية:

يشمل حقل الدراسات النفسية الاهتمام بدراسة النشاطات الفردية، وما يتعلق بها من الميول والدوافع والقدرات الذهنية والانفعالات وضروب الأفعال وصراع الرغبات، إلى جانب دراسة السلوك من أجل التحكم فيه، والتكيف مع المحيط الاجتماعي. والشخصية والمواقف والإدراك . . . إضافة إلى الخيل والظواهر الشعورية واللا شعورية والأحلام والإرادة، كما يعنى بدراسة الأمراض العقلية والنفسية والعقد والشلوذ.

وبالإمكان تعريف علم النفس بموضوعية، بأنه ذلك العلم الذي " يهتم بدراسة سلوك الفرد ومكوناته الأساسية وهي: الأنا الجسماني والأنا النفسي والأنا الاجتماعي. " ^(٢) ويستخدم في ذلك طرائق تناسب المشكلة الخاصة التي يهتم بها الباحث. كما يدرس علم النفس سلوك العضويات وتكيفاتها مع المحيط. وفي كل الأحوال، فإن الفروق بين علماء النفس ونقاط الخلاف بينهم تغلظ فلسفية أكثر منها علمية^(٣).

(١) محسن عبد الحميد: المنهجية الإسلامية والتغير الحضاري، ص ٧٣.

(٢) بكير بن سعيد أعوش: الإسلام ومفردة فرويد، ص ١٨.

(٣) فاخر عاقل: معجم علم النفس، ص ٩١.

٤- مدارس علم النفس الغربي:

٤-١- المدرسة السلوكية:

وهي المدرسة التي أسسها واطسبون^(١)، وتعتمد منهج الملاحظة النفسية القائم على دراسة العلاقات الكائنة بين الدوافع والاستجابات في الشخص، أي ما يعرف بالسلوك، ودونما لجوء إلى الظواهر الشعورية أو اللاشعورية، بل وفي غير ما استناد إلى الاستبطان^(٢).

وعلى أهمية هذه النظرية في اكتساب بعض السلوك، فإنها تهمل القدرات الذهنية التي أثبت علم الوراثة أنها تُورث إلى حد ما، وتتجاهل مدى تأثير الحالة النفسية في السلوك كالانفعال الذي تلامسه تغيرات فسيولوجية^(٣).

وإذا كانت المدرسة السلوكية تحيل الإنسان إلى آلة معقدة باعتبار أنها لا تدرس فيه سوى الأفعال وردود الأفعال - تماما كما تدرس الماديات من معادن وأفلاك وصخور - وتنظر إلى فكره وسلوكه ودوافعه على أنها ظواهر آلية ميكانيكية بحتة ما دامت تفسرها بجملة معقدة من العادات المكتسبة وحسب، غير آبهة لأهمية دور التربية والتكوين، فهي بهذا المنهج تنكر - تأثرا بالفكر الوثنى القديم - وجود القيم والمعتقدات الداخلية الموجهة للسلوك، وتنزع بالتالي إلى الإلحاد برفض فطرية التدين.

(١) Watson (John Broadus)، عالم نفسي أمريكي (١٨٧٨-١٩٥٨م)، مؤسس علم النفس السلوكي أو (Behaviorisme) انظر: D. E. L. P : ١٦٤٥.

(٢) أو (Introspection)، وهو دراسة الضمير أو الوعي لذاته، النظر في الذات ومحاولة وصف الخبرة الذاتية. انظر عاقل: معجم علم النفس، ص ٦٠.

(٣) أعوت: الإسلام ومدرسة فرويد، ص ٢١.

وعلى هذا يتحقق مدى انتحار علم النفس على يد السلوكية، كما أكده سيكولوجيون كثيرون^(١).

وليست المدرسة السلوكية الحديثة أو: (Le neo-behaviorisme)، بأبصر من المدرسة الأم، وإن أعرضت عن التفسير الآلي المحض للإنسان، إلى اهتمام أكثر بسلوكه المادي أو الظاهر، وعناية أكبر بالحالات الشعورية. فهي تستمر في سلب الإنسان إنسانيته المتمثلة في محتواه الداخلي الذي يتألف لا سيما من معتقدات وقيم وشعور وحس ديني ودوافع وفطرة سليمة، وهي مكونات نوعية استحق الإنسان من أجلها تكريم الله سبحانه وإناطة الخلافة به^(٢).

٤-٢- المدرسة الشعورية:

وهي المدرسة التي تهتم بدراسة النشاط الذهني وتحليل أصناف الشعور ووصف الحالات النفسية التي تتأب الإنسان في الحاضر كالأحزان، وفي الماضي كالأحلام، غير مستبعدة المنهج الاستبطاني، خلافاً "للبيهافيورية"، ولا الحدس الذي يقول به برغسون^(٣).

وإذا كانت خصائص هذه المدرسة، التي عرفت تطوراً علمياً ومنهجياً على يد رائدها وليام جيمس^(٤) تتمثل في كون:

(١) نبيل محمد توفيق السمالوطي: الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، ص ٥٧.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها وما بعدها.

(٣) Bergson (Henri)، فيلسوف فرنسي، ولد بباريس (١٨٥٩-١٩٤١). يقوم منهجه على الحدس لاعتباره الوسيلة الوحيدة لمعرفة الزمن والحياة. من مؤلفاته محاولة في المعطيات المباشرة للوعي، المادة والذاكرة، التطور الإبداعي. حاز على جائزة نوبل سنة ١٩٢٧ م. انظر: D. E. L. P. 1072.

(٤) James (William)، فيلسوف أمريكي، ولد بنيويورك (١٨٤٢-١٩١٠ م)، أحد مؤسسي المذهب البراغماتي، من مؤلفاته: البراغماتية، مبادئ علم النفس. انظر: D. E. L. P. 1324.

أ - الظاهرة الشعورية حالة ذاتية.

ب - وأنها لا تقبل التجزئة ولا التكميم.

ج - وأن الحالة النفسية بما هي ذاتية لا تنطبق بالضرورة على الآخرين، فإن من أهم الاعتراضات عليها نقد ارتكازها على الجنس، باعتباره ليس المعيار الوحيد للكشف عن طبيعة سلوك الأفراد، وذلك بسبب ذاتية المنهج الاستبطاني ونسبته، ومن ثم فإن نتائجه تكون غير موضوعية ولا علمية^(١).

٣-٤ - المدرسة التحليلية:

وهي مدرسة التحليل النفسي التي أنشأها سيجموند فرويد، والتي يقوم منهجها على تفسير "العصاب" بالتأثيرات النفسية - الجنسية المكبوتة في اللاوعي، لا سيما منذ الطفولة، واعتبار مبدأ اللذة، المسؤول الأول عن توجيه السلوك في الفرد، والدوافع إلى الغريزة والعدوان والأنانية، بل وسائر نشاطات الإنسان.

ولقد تعرضت النظرية الفرويدية إلى نقد شديد من قبل كثير من العلماء والمختصين، لا سيما مدرسة التحليل النفسي الحديثة التي من أبرز سيكولوجييها، ألفريد إدلر^(٢)، الذي لا يقول بأن الأمراض النفسية والعقلية هي نتيجة حتمية للحرمان الجنسي وكتبته، وإنما يرى توكيد الذات لا الجنس وأن الشعور بالنقص أهم في الأمراض العصبية من الأمور الجنسية المبالغ في خطورتها^(٣).

(١) أعوش: الإسلام ومدرسة فرويد، ص ٢٢.

(٢) ألفريد إدلر (١٨٧٠-١٩٣٨م) المؤسس للسيكولوجية الذاتية التي تدعو إلى الصفقة الميَّزة بكل شخص، تخرج من مدرسة فرويد وغالقه في أهمية الغريزة الجنسية. أهم مؤلفاته: علم النفس الفردي، والجملة العصبية، وفهم الطبيعة البشرية.

انظر: أعوش: ص ٦٧.

(٣) أتود الجندي: أخطاء المنهج الفروي الولد، ص ٣٩٣.

فقد "أنكر إنكاراً باتاً أهمية الجنسية، ورد تكوين الخلق وأمراض العصاب إلى مبدأ واحد، هو رغبة الناس في القوة وحاجتهم إلى تعويض ما بهم من نقص جبلي"^(١).

وإن كان التفسير بالعقد، في رأينا، ليس قاعدة عامة في الوقوف على سلوك الإنسان المتعدد الأبعاد، والذي تتدخل في تكوين شخصيته عوامل شتى. ولئن ظن البعض أن فرويد يكون قد استقى، على تشويه، نظريته من التصور الإسلامي للنفس الأمارة (الهو) والنفس اللوامة (الآنا) والنفس المطمئنة (الآنا الأعلى)، فإن الاعتراض الأساسي على نظريته في الشخصية يتمثل في قَصْرِهِ الجانبَ الفطري على الدوافع الحيوانية، واعتباره العقائد والقيم أشياء خارجية مفروضة على الإنسان، وتتعارض مع نزعاته الفطرية.

وهذا نقيض التصور الإسلامي الذي يعتبر فيه النحلة الإلهية والقبس النوراني وفطرية التدين والتوحيد. فالفرق شاسع إذن بين هذا التصور الرفيع وبين التصور الإغريقي الذي ينحط بالإنسان وبالآلهة إلى الحضيض^(٢).

ومنهج هذا شأنه في تناول الدين ومعطياته، بعيد عن فهمه الصحيح ويتباعد أكثر عن تفسيره أو تصوير حقائقه. ثم: أي مكانة يقيها للدين والقيم في السلوك البشري إذا كان يخضع أفعال الإنسان لمبدأ الضرورة والحتمية، حيث لا أثر فيها للعقل والحرية تماماً كالظواهر الطبيعية الخاضعة لقوانين الكون الثابتة؟ وأي دور للتربية إذا كان "لا سبيل إلى تغيير البنية النفسية، لأنها ذات طبيعة ثابتة"^(٣).

(١) فرويد: حيائي، ص ٨٠.

(٢) السّمالوطي: الإسلام وفضايا علم النفس الحديث، ص ٥٦-٥٥.

(٣) محمد جواد مغنية: عقائد إسلامية، ج ١/ ص ١٠٠-١٠١.

٤-٤- المدرسة الماركسية:

يستلهم علم النفس الماركسي فلسفته من المادية الماركسية - اللينينية، التي تقصر تفسير ظواهر الحياة وكافة أحوال النفس على عنصر المادة وحدها.

ويعتبر علم النفس المادي في المذهب الماركسي جميع أصناف الشعور ظواهر ثانوية ناتجة عن الظواهر الفيزيولوجية المقابلة لها^(١)، وبذلك يقصي الظواهر النفسية البحتة، أي اللا مادية، من الدراسة، لأنه لا يبحث إلا في الموجود القابل للتجربة والملاحظة. ومن هنا تهمل المدرسة الماركسية عوامل كثيرة في النشاط النفسي كالعواطف والأفعال والإدراك ومدى تأثيرها في الشخصية والسلوك. ناهيك عن إسقاط دور التربية والأخلاق والدين، التي هي أساس الفوارق بين الأفراد في التحليل الماركسي، الذي يعدها من المخلفات الاجتماعية والانعكاسات الاقتصادية التي افتعلها البرجوازيون.

إن النظام الخلفي في كل مجتمع، وديانته وقوانينه ليست إلا جزءاً من بناء زائف، أقامته ظروف الإنتاج. فهي تعبر بالتالي عن مصالح الطبقة السائدة^(٢).

وسواء علينا أنخطينا المنطلقات المنهجية في بحث قضايا التحليل النفسي وقضايا المادية الجدلية من زاوية محلل نفسي مطلع على قضايا المادية الجدلية، أو من زاوية ماركسي مطلع على قضايا التحليل النفسي، وأثر وجهتي نظرهما في مسار المناقشة^(٣)، أم جمع التكوين بين المنهج والأيديولوجية في محلل نفسي ماركسي، فإن الاختلاف بين المدرستين يتضاءل في النهاية أمام وحدة نظريتهما،

(١) جميل صليبا: للمعجم الفلسفي، ج ٢ / ص ٣٠٩-٣١٠.

(2) Marx, Engels: Manifeste du Parti communiste, P. 49.

(٣) أوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي، تصدير. مصطفى زيور، ص ٥.

وذلك باعتبار أن كلا من الفرويدية والماركسية ترى الإنسان خاضعاً لقوى لا معقولة تعرقل تطور وجوده.

فبالنسبة إلى الماركسيين تعود هذه القوى المعرقلة إلى العالم الاقتصادي والاجتماعي، عالم لم يوفق إلى إثناء نفسه بنفس وتيرة النمو التي تمنحها الإمكانيات التي يتيحها له التقدم التقني والعلمي.

وأما بالنسبة إلى الفرويدية، فإن اللامعقولة لدى الناس:

(L'irrationalite des hommes)، تعزى أساساً إلى استمرار طرق التفكير والتصرف التي تتسم بها الطفولة إلى مرحلة ما بعد البلوغ. ومن ثم فإن الترابط وثيق بين لا معقولة العالم الخارجي وبين لا معقولة الحياة النفسية، والتلازم قائم في الحالتين: إنسان لا معقول في عالم لا معقول^(١).

٥- خصائص مناهج العلوم:

ولئن كشفنا القول عن هذه المدارس اختصاراً، فلعل في إرساله في قضية "انتماء" العلوم - والأنسب أن نقول في مدى تأثر العلوم، أو بتعبير أصح في خصائص مناهج العلوم، ذلك أن هذه الأخيرة لا "جنسية" لها ولا "قومية" ولا "وطن"، بصفاتها نتاج الحضارة الإنسانية العالمية - استكمالاً لارماً لتبين الحقائق والخصوصيات.

ونقدم له بالمسلمتين هاتين:

الأولى: هي أن دراسة العلوم المادية لا تختم (التبعية السلوكية).

والثانية: هي أن "العلوم الإنسانية هي الهيكل التكويني للنفس البشرية، فهي ليست علوماً رياضية تتعامل مع الأرقام، بل هي تتصل بمهية الفرد

(١) أوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي، ص ١١.

الداخلية (مبادئه، أفكاره، تطلعاته، قيمه الأخلاقية)^(١).

فالعلوم البحتة من جهة أنها تُعنى "بملاحظة الظواهر واستخلاص القوانين التي تحكمها" واحدة"، ما دامت قد بلغت المرحلة العلمية الصحيحة، فلا فرق بين هندسة يابانية أو إنجليزية، ولا كيمياء مسيحية أو كيمياء إسلامية^(٢).

ولكن اعتراضنا ينصب على الزعم بأن "كذلك الحال في علم النفس - ما دام قد أصبح علما يخضع كغيره من العلوم لقوانين، ويعتمد على ملاحظة الظواهر - لا ينبغي أن يقال، هذا علم نفس إسلامي أو نصراني أو علم نفس يوناني أو هندي أو أمريكي ... وإلا لم يكن علم النفس علما"^(٣).

وذلك لتأثر العلوم الاجتماعية التي تتخذ الإنسان موضوع بحثها بضروب المؤثرات المذهبية والإيديولوجية والفكرية والثقافية والسياسية، بل والجغرافية والحضارية.

والسبب في ذلك هو ارتباطها بالقيم والمثل والأخلاق والفكر والنفس وما إلى ذلك مما يعد لب الإنسان أو يتصل بمحتواه الداخلي.

ولا أدل على ما نقول من دراستنا النقدية هذه للمنهج الغربي الذي لا يتلاءم والمنهج الإسلامي من حيث التصورات والمنطلقات والأهداف، بل وأساليب المعالجات والحلول التي يراها كل فريق لقضايا الإنسان والكون والحياة والمجتمع.

هذه بعض الاعتبارات الخصوصية التي تميز المنهج الإسلامي في مجال علم النفس عن التصور الغربي ومختلف التفسيرات الدينية الأخرى.

(١) حسني محمود: محاولة لإعادة بناء الذات المسلمة، ص ١١٥.

(٢) عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ص ٣.

٦- المراسد الوثنية والأسطورية في المذاهب الغربية:

لامشاحة في أن تكون لهذه العلوم النفسية والاجتماعية خلفية مذهبية أو عقدية أو ثقافية في التصور والفكر، فهذا أمر طبيعي. ولكن الذي يخرق هذه البديهة ويرديها في مهاوٍ محيقة من الأخطاء المنهجية الجسيمة، أن تتلبس بخلفية بخلفية، ويركب منهج على منهج.

فإذا تمحلت الخلفية الغربية في صبح نظريات إسلامية بصيغتها، أو تلوين تفسيرات إسلامية بلونها، فالذي يلاحظ ابتداءً هو مزاحمة الخلفية الغربية للخلفية الإسلامية، وليس المجال هنا بسانحٍ لطرح مدى مشروعية هذه الهيمنة المذهبية، أو مدى أحقية هذا الإكراه "الخلفي" أو هذا العنف السليط على مذهبية أخرى.

والملاحظ الثاني أن يترتب عنه خطأ مركب مزدوج:

- من حيث انعدام الموضوعية، لأنها (الخلفية الأولى) لا تصور الواقع على حقيقته (في الخلفية الثانية) ولا هي تعبر بصدق عن مرتكزاتها الذاتية الصرفة.
- ومن حيث المنهجية، لأنها توفيقية السليبي، أي غير ذات أصالة لخلطها بين نقبضين، وهذا هو التهجين بعينه في الفكر والمنهج.

ولعل في تطبيق منهج علم اجتماع المعرفة^(١) والذي يكشف الأبعاد العقدية

(١) Sociologie de la connaissance، علم يكشف، بالرجوع إلى البيئة الاجتماعية والأصول العقائدية والفكرية والطبقية، عن فهم أحسن لنظريات مفكر أو عالم ما، وعن أفكاره واتجاهاته. ففي حالة تطبيقه مثلاً على العديد من نظريات علم النفس الغربي - وعلوم الاجتماع والإنسان والأخلاق - يلاحظ د. السمالوطي، العداء الواضح للفكر الديني، واعتبار الدين مسؤولاً عن الأمراض النفسية لكونه يشكل ضوابط خارجية منافية للاستعدادات الأساسية للإنسان... الإسلام وقضايا علم النفس الحديث: ص ٦٠ - ٦١.

والطبقة والسياسية والتربوية... التي تتوارى خلفها هذه النظريات أو العلوم الإنسانية عامة، معضوداً بالإلزام بأصول الثقافة الغربية التي تستمد روحها من الفكر الاغريقي اللاتيني، ما يساعدنا على استخلاص الطابع العام للفلسفة الوثنية للمذاهب الغربية^(١). ففي مجال التصورات الدينية هناك تعدد الآلهة وفكرة الصراع المرير بينها من ناحية وبينها وبين البشر من ناحية أخرى. وأثر ذلك بين في توليد الحقد على الدين والنظرة القائمة إليه واختلاف الأساطير ونبذ الغيبات ككل. و"يؤكد المنصفون من المحللين أن هذا التصور الوثني الإغريقي ظل مؤثراً بشكل أو بآخر في العديد من المدارس السيكولوجية والاجتماعية والأخلاقية والفلسفية في العالم الغربي (...). فقد تصورت الكثير من هذه المدارس الدين كأمرٍ معارض لطبيعة الإنسان، بل ومعوقٍ لانطلاقاته، وقامعٍ لرغباته ومُحبطٍ لتطلعاته. ويتمثل هذا بشكل واضح في عدة نظريات كالفرويدية والسلوكية والماركسية والوجودية والسوسيولوجية (دوركهايم)...^(٢).

ومن أبرز الأساطير التي طبعت جل المدارس المعاصرة التي تبحث في أصول الصراع ونوعيته في شتى علاقات الناس بعضهم ببعض وبالإله والدين وبالطبيعة،

(١) "كان الميل الفلسفي إذن عاملاً مهماً في نشأة التحليل النفسي طالما كان مكبوحاً، وكان من حق فرويد" أن يشيع هذا الميل بعد أن أيقن أنه انجز ما التزم إنجازه من استقصاء علمي، فكانت مؤلفاته

المتأخرة "فيما بعد علم النفس". فرويد: حياته، تصوير د. مصطفى زور، ص ١٤.

وقد أوضح فرويد نفسه أن العلوم السابقة قد نهجت هذا النهج وأن هذه الأفكار تعدّ بمنزلة بناء نظري إضافي للتحليل النفسي. وسواء كانت المنطلق في رأينا أو على سبيل الإضافة، فاهميتها، بصريح قوله، ذات خطورة في تحديد الصياغة النظرية وتوجيهها، وهو ما يؤكد مرة أخرى د. زور بقوله:

إنّ شعبه العلفي كان حافزاً في توجيه بحوثه، وعاملاً مهماً في تغايته إلى الناحية الإنسانية في أمراض النفس". المرجع نفسه، ص ١٣.

(٢) السّمالوطي: الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، ص ٥٢.

تراجيديات "سوفوكليس" (١) و "هوميروس" (٢) وأساطير انقلبت إلى عقد في الاصطلاح الفرويدي كأسطورة "أوديب" (٣) و "الكترا" (٤) و "سيزيف" (٥) و "بروميثيوس" (٦).

وإذا أضيف إلى هذه الخلفية الوثنية الإغريقية ما عرفت العصور الوسطى من استبداد الكنيسة الغربية وقمعها للشعوب الأوروبية، وقهر رجال الدين وتسلطهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وما نتج عنه من تأصيل العداء للدين والشعور بالانعتاق من نيرهم بحلول الفكر التجريبي، وظهور عصر النهضة الأوروبية (٧) بعد الإحن والمحن المرة التي احتفظ بها التاريخ في صفحات سوداء دموية، تبين لماذا يلفظ التراث الأوروبي المتكئ على أركان الحضارة الإغريقية القديمة والثقافة اليهودية المسيحية "القروسطية"، التفسيرات الدينية عمومًا والكنسية خصوصًا، ويلجأ في التحليل إلى مثل هذه الوثنيات فينظرها، بإملاء من اللاوعي التراثي.

(١) سوفوكليس: شاعر تراجيدي إغريقي (٤٩٦ - ٤٠٦ ق م) مؤلف اثنيون، إكترا، أوديب، تميز تراجيدياته بإثارة المواطن المأسوية وإبراز إرادة الأبطال انظر: (D. E.L. P. 1575)

(٢) هوميروس: شاعر البطولة الإغريقي الذي تُنسب إليه الإلياذة والوديسا اللتان كان لهما أثر عميق في الفلاسفة والكتاب والمربين، بل وفي الثقافة الأوروبية الكلاسيكية انظر: (D. E.L. P. 1304).

(٣) أوديب: تمثل الأسطورة نبوة عراف إغريقي لوالد أوديب الذي قتل أباه ليستزوج أمه. في الاستغلال الفرويدي تمثل عقدة أوديب لدى كل مولود في التوحد (Identification) بالجنس المماثل والاستحواذ على الجنس المقابل.

(٤) الكترا: وهي عكس أسطورة أوديب. وكعقدة في الزعم الفرويدي تتوحد البنت بالأم من أجل الاستحواذ على الأب.

(٥) سيزيف: تشير الأسطورة إلى نعتت الآلهة مع البشر ونصّور بؤس الإنسان وقدره المحتوم في مواجهة الآلهة.

(٦) بروميثيوس: نصّور الأسطورة هنا العلاقة العدائية بين الإنسان والآلهة، وتخوفه من وجود النار المنقّسة في أيدي الآلهة، وتطلّعهم إلى الخلود منافسة لها، (السّمالوطي، المرجع السابق، ص ٥٣ - ٥٤).

(٧) السّمالوطي، المرجع السابق، ص ٥٤.

٧- نقد الفرويدية:

وبناء على ما قدمنا، فإنه يمكننا من الآن أن نقصي من دراستنا المنهج الذي يقوم على التفسير المذهبي لعلم النفس البحت أو ما يسمى بـ (psychologisme) لاقتصاره على النظرة النفسية الأحادية، وإغفاله الجوانب الأخرى من ناحية، ولعدم اعترافه بالكيان الاجتماعي وعدم اكتراثه بدوره الحاسم بالنسبة إلى المجتمع ككل، والمجتمع الإسلامي بالخاص من ناحية أخرى. هذا وبما أن الظاهرة النفسية ذاتية أساساً فإنها تكون بذلك مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالضمير الباطني.

لكن التصور الإسلامي لا يجعل منه المقوم الأساسي لتوجيه الإنسان الذي يعمل على بنائه، ذلك أن الإغراق في الوعي الباطني، أو التردّي في اللاوعي يعني صاحبه من كل مسؤولية، ويرفع عنه كل تكليف ما دام مسلوب الإرادة، فاقداً للحرية في الفعل والتصرف والحركة.

من هنا تتولد على العموم جل الاعتراضات على النظرية الفرويدية على الخاص والتي ليست في الواقع شيئاً آخر غير التعبير أولاً وقبل كل شيء عن وجهة نظر فردية، قائمة على فرضيات شخصية، تهم الحالة النفسية ليهودي بائس، وتتعلق بطفولته وآماله وأضغاث أحلامه وهو يعيش في وسطٍ عنصري مقبّت^(١).

(١) فقد صرح هو نفسه: "وكان والداي يهوديين وبقيت أنا كذلك". وعن أسرة أبيه يقول: "إنها هربت صوب الشرق نتيجة اضطهاد اليهود إبان القرن الرابع عشر أو الخامس عشر". وعن علاقته بالكتاب المقدس يعترف بأن معرفته لنصه كان لها "أثر دائم في توجيه اهتمامي" (فرويد: حياتي، ص ٢٠). وعن غيبة الأمل التي لاومته منذ النحافة بالجامعة عام ١٨٧٣ والشعور الذي اكتشفه منذ ذلك يقول: "كأن عليّ أن أشعر أنني دون غيري من الناس، وأتني غريب عنهم لأنني كنت يهودياً... فلم أكن أستطيع أن أثبت أني لأنا أجد معصرة من أصلي... ونتيجة لهذه المعركة والشعور بالنقص وعقد كثيرة يقول: "ألفت في سن مبكرة المصير الذي قصي عليّ أن أكون في المعارضة، وأن أكابد لعة الأغلبية للتضامنة...". (فرويد: حياتي، ص ٢١).

٨- الفرويدية في مجلة اليهود:

ولا ريب في أن لا شعوره "انتقم"، كما يقول محمد قطب، من الاضطهاد والتحقير اللذين كان "الجنّة المعتدون" من المسيحيين يسلطونهما على اليهود:

"إنه ينتقم لنفسه وللـيهود جميعاً بأن يقول: أيها الناس الذين تتهموننا بأننا نعيش على غرائزنا، لا نعرف إلا صوالحنا الخاصة، ولا نقيم وزناً لقيمة عليا أو ميزانٍ خلقي . . . انظروا إلى أنفسكم! انظروا إلى دخائل شعوركم! وها أنذا أرفع أمامكم المرأة السحرية التي تنفذ إلى دخائل النفوس، وتكشف ظلمات المجهول في اللاشعور! انظروا إلى أنفسكم . . . إنكم كلكم كاليهود! كلكم ماديون تعيشون على الغرائز! كلكم لا ضمير لكم، ولا أخلاق، ولا مثل عليا، ولا قيم معنوية! كلكم تنطبق عليكم الصورة البشعة الشائنة التي تلصقونها باليهود، فلماذا تخصونهم بها، وهي صورة الإنسانية عامة في القديم والحديث؟

وهكذا يرفع فرويد - في اللاشعور - لعنة الأجيال التي انصبت على اليهود وحدهم، وينتقم لهم بأن يصب اللعنة على الجميع^(١)، وباعتبار الداروينية^(٢) الركيزة الثانية للفرويدية^(٣)، فإن مسلماتها تنلج في نفس النسق المادي الذي لا يرى من الإنسان إلا جانبه الحيواني.

٩- الدين بين ماركس وفرويد:

ولئن كان ماركس قد انتقض بدوره من قيمة الدين من أجل تعزيز الهدف

(١) محمد قطب: الإنسان بين المادية والإسلام، ص ٣٠.

(٢) "غير أنّ نظريات داروين التي شاع الاهتمام بها في ذلك الحين اجتذبتني إليها اجتذاباً قوياً لما كانت تبشر به من تقدم فائق في فهم الكون". فرويد: حياتي، ص ٢١-٢٠.

الاقتصادي^(١) (economisme)، حتى إنه أهال عليه وابل انتقاداته غير متأن في إبراز تفاهة الأخلاقيات، وعدم جدوى القيم الإنسانية التي نال منها كل منال، للأسباب الكثيرة التي أحصاها للدفاع عن نظريته، وكذلك للأسباب الأخرى التي منحتة إياها أوضاع المجتمعات التي شكلت موضوع نقده.

فها إن فرويد يصل هو الآخر إلى النتائج نفسها، تحت ستار البحث "العلمي"، بيد أنه يختار طريقاً مغايراً يتماشى ومجال تخصصه.

"فالنظرية الماركسية ترى إذن أصل الدين في الخاصية المسيطرة للحقيقة الخارجية، حقيقة كانت تعكس في البداية القوى الطبيعية ثم بالتدرج القوى الاجتماعية التي يشعر الإنسان وهو أمامها بأنه ضعيف أعزل عاجز. ولكتنا نستشعر الحاجة إلى تفسير مكمل لغموض هذا الفكر الديني وتركيزه، لماذا يتجه الإنسان مثلاً، عندما يحس بعجزه، إلى تشخيص القوى الخارجية ثم إلى محاولة استجداء مساعدة الآلهة أو الإله عن طريق الصلوات والطقوس؟

"يبدو أن التفكير الماركسي ينطرف عند التشديد على الطابع الانعكاسي للدين، ويتجاهل النشاط النفسي الذي يبدو مقصوراً على الإنسان...^(٢)، ومن هنا تتدخل النظرية الفرويدية في دراسة العوامل الذاتية التي تحدد الطابع الديني، تلخصها الفرويدية في خصائص ثلاث مشتركة بين الأديان:

أولاً: احتواء كل دين على تصوير لأصل العالم، (يتخيل المؤمن خلقه على

(١) الانتقال من عدم الوعي الاقتصادي الشامل إلى الحصر الاقتصادي، بمعنى أن تسلط فكرة الاقتصاد على الذهن وتعلّب على ما دونها من الاهتمام، وكأنما ليس هناك إلا سبيل واحدة للتفتح: أن نكون بشرًا اقتصاديين (homo- economicus) انظر: مالك بن نبي: السلم في عالم الاقتصاد، ص ٤٠.

(٢) أوسبورن: الماركسية والتحليل الماركسي، ص ٨٢.

الصورة التي تم بها مولده).

ثانياً: اتجأه إلى مواساة الإنسان بوعده بحياة أفضل.

ثالثاً: تقديم كل دين نسفاً من قواعد الحياة، ولشبيتها يلجأ إلى نظام المكافأة الآخروية^(١).

١٠- نسبة الدين إلى الطفولة:

وعلى الرغم من أن هذه الاستنتاجات متعلقة بدراسة كانت منصبة أساساً على تاريخ أوروبا، والمهازل التي كانت ترتكب باسم الدين المسيحي - في شكله المشوه الذي ساد هذه العصور - من حيث دعمه للطبقية والاستغلال والإقطاع الكنسي واستعباد الناس...^(٢). نلاحظ على هذا الصعيد من الفهم والتفسير والتعميم أن آراء فرويد وماركس في الدين متقاربة وتتكامل على النحو التالي:

"العجز الذي يقود إلى الدين في الفكر الماركسي يخلق الحاجة إلى الحماية والتوجيه لمواجهة صعوبات العالم الخارجي، هذا العجز إن هو إلا تكرار لتبعية الطفل لوالده في النظرية الفرويدية (...). إذن فنحن نراعي في الدين الدور المهم الذي يقوم به الأنا الأعلى الذي يتوحد بالقوى الخارجية التي تحكم حياة الإنسان. فالانعكاس الخيالي في مخ الإنسان لهذه القوى، كما يقول أنجلز، يقود الإنسان إلى إسقاط الأنا الأعلى ثم يلجأ إليه طالباً الحماية"^(٣).

وكان هذا التقارب يومئذٍ، بل يحاول أن يثبت نسبة الدين إلى الطفولة: طفولة الإنسان الفرد وطفولة الجنس البشري!! ومن ثم فكأنه يريد أن يوحي بأن الدين مرحلة ضرورية كمرحلة الطفولة، ولكننا ننمو ونتطور فتتجاوزها.

(١) أوسبورن، ص ٨٣.

(٢) السمالوطي: الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، ص ٥٧.

(٣) أوسبورن، ص ٨٤.

١١- مزلق التصورات الغربية:

إن أخطار مثل هذه التصورات تتفاقم أكثر فأكثر خصوصاً إذا عرضت من جوانب علمية^(١)، فتطبع تقريباً جل المفاهيم النفسية لمنهج البحث العلمي الغربي، نذكر منها باقتضاب مثلاً ما يلي:

أولاً: قصر التفسير على وجهة النظر المادي وحدها.

ثانياً: تعميم حالة مرضية انفرادية خاصة، على سائر النوع البشري^(٢).

ثالثاً: النظرة التشاؤمية للكون والحضارة والإنسان، والتركيز على فكرة الصراع والمعاناة والشقاء كنتيجة حتمية لدوافع التدمير للذات وللآخرين^(٣).

رابعاً: افتراض أن الشهوة الجنسية أو "الليبيدو" بالمصطلح الفرويدي، هو المحرك الأول للنشاط، بل لنشاطات الإنسان كافة، ذهنية كانت أم اجتماعية أم فنية أم دينية، فإنها تستمد قوتها من الغريزة الجنسية.

(١) في مؤلفاته الأخيرة: "مستقبل فكرة مضللة" (١٩٢٨) و"موسى والمذهب التوحيدي" (١٩٣٩م)، يعمد فرويد إلى تصوير الدين على أنه مرض عصبي قوامه الأفكار المتسلطة التي هي سر قوته وسلطانه. وتفسيره لظهور مذهب التوحيد الإلهي (Le monotheisme) من خلال عرضه لقصة موسى يدعي أن هذه الديانة إنما هي حصيلة تطور بطيء أدى إلى عودة «رغبة مكبوتة أو مطرودة» تتمثل في إجلال الأب، ظلت حبيسة الكبت طوال سيادة النظام الطوطمي في المجتمعات، ثم انحلت وانتقال للمجتمعات إلى تقديس الأبطال، وراد اتصاحها باتخاذ نظام تعدد الآلهة (Le Polytheisme) وانتهت بالظهور التام السافر في شكل ديانة موسى والديانات اللاحقة عليها.

انظر: حسن شحاتة سحافان: تاريخ الفكر الاجتماعي، ص ٣٩٢.

(٢) وكان فرويد يحلل نفسه بنفسه قبل أن يعمد إلى التعميم فالتنظير، فقد "كان مصاباً بأزمات نفسية عجيبة. فقد حدث وهو يعالج مريضة بالهوس الجنسي - هي سيلبي المصابة بمقدنة أوديب - ويتمان كان فرويد يقوم بعلاج هذه الفتاة تكشف له في نفسه أنه مصاب بمقدنة أوديب، وأنه كان يتجه إلى أمه ويفار من أبيه، وأنه اتهم أباه ظلماً بجريمة أخلاقية رهبة". انظر: أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد، ص ٣٩٦ - ٣٩٧.

(٣) أوسبورن: للاركسية والتحليل النفسي، ص ١٠.

وبذلك يختلف فرويد إما اختلاف مع أوجست كونت حيث يتخذ من الرصيد الحيواني المتزايد في الإنسان قاعدة عامة .

*فبالنسبة إليه تعتبر جميع أنماط السلوك ترجمةً للتدفق الغريزي اللاواعي، وبالأخص للـرغبة الجنسية أو " الليبيدو " تدفق غرائزي وميول سطوية تكون فيها ضروب العنف خاضعة لصروف وانتخاب وفرز " الأنا الأعلى " (Le sur moi) الذي يتركب هو ذاته من أصل مزدوج: من التقززات أو الامتناعات الجبليّة، وكذلك من الضغوط التربوية التي تلقنها الحياة الاجتماعية والتي نجد من بينها الإرشادات والمحرمات الدينية التي تفعل فعلها في تكوينه بنشاط ملحوظ^(١).

١٢- التجربة الفرويدية:

والحاصل أن الإنسان يبقى محكوما عليه بالأسر تحت أغلال حتمية عامة تمليها عليه نزواته وشهواته وغريزته الجنسية، فيقع كل من أفكاره وسلوكه، وكذلك جميع أعماله تحت تأثيرها. بهذه الكيفية تتعارض المفاهيم الفرويدية التكبيلية تماما:

- ١- مع استعدادات الإنسان النفسية وقدراته المعنوية للتغيير والحركة.
- ٢- مع توازنه الطبيعي الذي يحرص عليه الإسلام فيه بين نوازعه وعقله، بين جسمه وذاته، بين الروح فيه والمادة.
- ٣- مع حريته وإرادته المكبلتين بأغلال الليبيدو والأنا الأدنى وعقدة كتارسيم^(٢).

(1) H. Desroche et J. Seguy: Introduction aux sciences humaines des religions, p.150.

(٢) (Catharsis) لفظ يعني به أرسطو "الطهارة" التي يشعر بها المتفرجون على تمثيلية مأسوية أثناء الاداء. ويعد/ منهج في التحليل النفسي يتمثل في إثارة الذكريات المكبوتة داخل الضمير D. E.L. P. 154.

٤- بالإضافة إلى أن الجنس عند فرويد يمثل أساسا المنطلق الأصلي لضروب الغرائز النفسية والبيولوجية كافة^(١).

٥- كما يتعارض التحليل النفسي المتطابق مع الفكر الديالكتيكي تعارضاً كلياً مع التصورات القرآنية.

فالحياة العقلية أثر يجمع القوى الملحة والقوى المكبوتة، والصراع فيها عامل ديناميكي. وأما الحياة النفسية فمرتع لتداخل العناصر الشعورية واللا شعورية، مما يعني الفكر والمشاعر الإنسانية، والعلاقات بين الأنا الأدنى والأنا الأعلى والعالم الخارجي، وأخيراً بالمطالبات الديالكتيكية: الأنا معقول في حين أن الأنا الأدنى لا معقول، والأنا منطقي في حين أن الأنا الأدنى غير منطقي...^(٢).

كل ذلك بغرض تبرير الانحرافات المتوقعة أو الكامنة في الطفولة، والتي تنعكس فيها الرغبات "الغلمية" على سن البلوغ، على حين أن باقلوف يلقي المسؤولية على كاهل المحيط في الانحراف النفسي والعقلي للإنسان.

في هذه الحالة لا يكون للتربية أي دور تؤديه بقيام مثل هذا التبرير. ويغدو واضحاً كل الوضوح أن وراء ذلك دعوة إلى تخريب الأنظمة الأخلاقية وتخطيم القيم الأساسية والدينية دون غضاضة.

والذي نستخلصه هو أن الفلسفة الفرويدية تعني للناظر المتفحص مذهباً آلياً

(١) ليس بالمعير إذ أن نهم بعد هذا، انطلاق جملة المقصد المتنوعة (كمقدتي أوديب والكثرا في القديم مما استتبع لسيبرالية أوروبية حديثة كرفع الجنب عن تعاطي اللواط وعن قريب تحليل بل ورفع الجنابة القانونية عن الزواج بالمحرم ما دام هو معروضا على بساط المداولات في البرلمان السويدي مثلاً، فلا شك في أنه سوف يكون في العد مشروعاً قابلاً للتصويت عليه، وكذلك نزع الاستفزاز الجنسي وما ينجر عنه من صناعات و"موضات" وأدب خليع...).

(٢) أوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي: ص ١٢٢.

ميكانيكيًا، لأنها تتصور الإنسان جهازًا جنسيًا مسلوب الحرية من ناحية، ومن ناحية أخرى قدرته حتمية لاعتبارها إياه خاضعًا لقوى جبرية خفية لا يمكن التحكم فيها.

١٣- التفسير الفرويدي:

إنها تفسر كل ظاهرة نفسية في معادلة من الغرائز الجنسية التي يتعين دائما البحث عن حلولها في أبعد أغوار اللاوعي^(١) وتتحدى الأخلاق بسلسلة من العقد التي لا تتوانى في إضفاء المشروعية عليها، والتحليل بإراحة الحرمة عنها، و"اللامساسة" وذلك عن طريق إشاعة النزعة التشكيكية بحيث يعتور كل القيم والمثل أكبر قدر ممكن من النسبية، إلى جانب تحييد التربية، ومحاولة إلغاء التدين الفطري، والاستعاضة عنهما بالطوطمية^(٢).

كل هذا بالإضافة إلى جملة الانتقادات المختلفة للفرويدية، يجعلنا نفهم لماذا نرفض رفضًا باتًا هذا الضرب من التفسير.

إن العيب الرئيسي للفرويدية هو أنها تشوه البشرية وتحولها إلى ميدان مستقل تماما ومعزول كلية عن الوسط المادي. كما أنه يتمثل في التقليل من أهمية دور القوى الفكرية العليا ومن فكر الإنسان.

(١) شبه بعض نقاد الفرويدية للحللين التفسيريين للأوعي مالبوم، لأنهم لا يرون إلا ما تشتمل عليه كهوف اللاشعور. انظر: أتور الجندي: أخطاء المنهج الغربي للوالد، ص ٣٩٦.

(٢) قد يصح هذا فينطبق على النصرانية الثلاثية. "ففي الفقه المسيحي مثلا يؤدي الشعور بالإثم المنساب من نشاط ثوري ضد الأب (الرب) دورًا أساسيًا، ويكفر عن هذه الخطيئة بواسطة تضحية الابن الذي يصبح، بعد التكفير عن جرمته، شبيها بالرب، مثل أبيه، ففي سر القربان المقدس «سر الافخارستيا» (الاحتفال الطوطمي للمسيحيين) يؤكل جسد الابن، ويتوحد الذين يشتركون في هذا الاحتفال بالأب بواسطة الابن ويشاركوهما قلستهما...".

أوسبورن: للاركسية والتحليل النفسي، ص ٧٦.

١٤- الأساس الرجعي للفرويدية الحديثة:

أما عن الفرويدية الحديثة فإنها ليست شيئاً آخر، سوى ضرب من اضطراب اللاعقلانية، لا سيما أنها تلغي دور العقل وتعتبر الكائن البشري قوة غير قابلة للترويض ولا هي تأس بحال.

وانطلاقاً من استحالة تغيير الطبيعة الإنسانية وإعادة تربية الإنسان واستقامته، فإنه يجور القول ابتداءً، بأن كل محاولة لتغيير النظام القائم أو تحرير الإنسانية من ربة الصراعات الطبقية وأشكال الإبادة والظلم الاجتماعي، إنما هي محاولة فاشلة، خلو من كل معنى.

وليس من شك في أن هذا الاستنتاج ينطوي على الأساس الرجعي للفرويدية الاجتماعية السياسية^(١).

١٥- مفردات المنهج السيكلوجي في الإسلاميات:

من خلال استعراض ما يكتبه المستشرقون وعلماء الغرب الذين يتوخون المنهج السيكلوجي في تفسير الإسلاميات، كلها أو بعضها، يجد الباحث أن محور الاهتمام الرئيسي يدور بهذا الصدد حول المفردات الأساسية التالية:

١٥-١- ظاهرة الوحي:

ويستغلّق عليهم فهمها تعتاً إلا في إطار من مقولات علم النفس المرضي (Psychopathologie).

ومثال ذلك تفسير حالات تلقي النبي ﷺ للوحي وما كان يصحبه من صلصلات وأهوال نوعية تخص ظاهرة الوحي الإلهي وحدها دون سواها من الظواهر الأخرى بنوبات من:

(1) Popov, ibid., pp. 183-7.

أ- الصرع^(١)، أو

ب- الهستيريا،^(٢) أو

ج- الهلوسة^(٣).

والتعريف العلمي لهذه المفردات النفسية يكفي وحده للرد على أمثال جولد تسيهر والراهب لامنس ممن يستعملونها جزافا ويسرفون في إطلاقها دون قيد علمي لتخدم أهداف الاستشراق المبذول.

١٥-٢- ظاهرة النبوة:

لا تخرج غالبا عن الادعاءات الجاهلية القديمة التي فتدها القرآن الكريم من أنه ﷺ، في رعمهم:
أ- شاعر^(٤)..

(١) الصرع، Epilepsie: اضطراب يتميز بالتشنج وإضاعة الشعور. (وهذا يستحيل عليه، صلى الله عليه، وآله وسلم، وهو للمصوم).

(٢) الهستيريا، Hysterie: اضطرابات وظيفية تتصف بالقلق دون وجود مبررات كافية، كما يدل على بعض أشكال التفكك والانحلال مثل فقدان الذاكرة وفقدان الحساسية الوظيفي والشلل الوظيفي وتعدد الشخصية وسواها.

(وهذا غير وارد بالمرّة، ولتخيله نشير إلى العرضة الأخيرة للقرآن الكريم، وإلى الأيتين الكريمتين:

﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان: ٣٧].

﴿وَنُفِخُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الاسراء: ٨٧].

(٣) الهلوسة، Hallucination: إدراكات خاطئة تختلف من فرد إلى آخر - وهذا ما يميّز الهلوسة عن الوهم الذي يكون متشابهها عند جميع الأفراد - ولها مظهر الواقع الحقيقي. (لا دليل على ذلك فيه صلى الله عليه وآله وسلم، إطلاقا ويتنافى عقلا وشرعا). انظر للتعريفات: د. فاخر هائل: معجم علم النفس، ص ٤٠، ٥٤، ٥١. ويذكر د. محمد محمود الهواري أن فرويدا كان من بين مشاهير العلماء اللذين كانوا يتعاملون للخدرات لا سيما الكوكائين، (انظر: للخدرات من القلق إلى الاستبعاد، كتاب الأمة، عدد ١٥، ص ٧٨).

(٤) ﴿بَلْ قَالُوا أَأَعْزَمَتِ أَحْلَامُ بَلِّ الْقُرْآنِ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ [الأنبياء: ٥].

ب - ساحر^(١).

ج - مجنون^(٢).

د - كاهن^(٣)(٥).

إلا أن غرضهم من هذه المزاعم لا يتجه إلى ظاهرة النبوة في ذاتها، لأنها مقررة في تاريخ الأديان وماضي البشرية، بقدر ما يقصد إلى النيل من شخصية الرسول ﷺ كما فعل مرجو ليوث^(٤) ونولدكه وغيرهما من أجل محاولة نفي النبوة عنه، وإثبات عدم سماوية الوحي الذي يدعيه. لذلك ركزوا على:

أ - طفولته وحاولوا تفسير يتمه بظاهرة الحرمان والعزلة والكبت...

ب - الاضطرابات النفسية (التي اختلقوها) والتي تعود إلى أسس جنسية. أو سلوكه الشخصي وميوله وأحلامه.

ج - تعدد زوجاته وحبه للبنات واهتمامه بالمرأة...

د - الحروب التي خاضها وعلاقتها بغريزة العدوان والتدمير.

١٦- تساخف التحليل النفسي أمام عصمة الأنبياء:

إن النماذج البشرية من الطراز العالي الذين يُتَخَذُونَ أسوة حسنة كالأنبياء والمرسلين، لا يمكن أن يخضعوا، وهم على مثل هذه الدرجة الرفيعة من

(١) ﴿وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ [ص: ٤].

(٢) ﴿وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ [القلم: ٥١].

(٣) ﴿لَقَدْ نَجَرْنَا أَنْتَ يَبْعَثُ رَبُّكَ يَكَاهِنَ وَلَا مَجْنُونٌ﴾ [طور: ٢٩].

(٤) وفي إطلاقات الاستشراق المعاصر يهتَب التعبير عن "الشاعرية" المزعومة بإطلاقات تحتال على إثبات النبوة كالقول بالمعبرية القذة، والإلهام بدل السحر ودون الوحي الإلهي، والفلسفة والتبوغ عوض الجنون، والموهبة والزعامة محل الكهانة.

(٤) انظر: كتابه: محمد ومطلع الإسلام، (١٩٠٥م).

الكمال والعصمة، لتخمينات مخابر التحليل النفسي، أو يكونوا عرضة لشتى تهويمات المدارس السيكلولوجية الغربية المختلفة. فلا سبيل إلى علم النفس الديناميكي أن يدرس فيهم، عليهم السلام، "ما يطرأ على طاقاتهم النفسية من التحولات داخل شخصياتهم"!!.

ولا سبيل إلى علم نفس الشواذ، أو علم النفس المرضي، ولا يمكن كذلك لعلم النفس التحليلي، أن يلجأ في اكتناء سيرهم الطاهرة المثلى، إلى المنهج الاستبطاني، ولا إلى إدراك سلوكهم من خلال الحيل اللاشعورية:

من كبت^(١) وإسقاط^(٢) وتعويض^(٣) وتقمص^(٤) ونكوص^(٥) وتصعيد^(٦)... إذ لا عَقْد عندهم بل ولا نقائص ولا انحراف ولا شذوذ. كيف وهم الذين جاؤوا لتفويم كل ذلك، والوقاية منه بمكارم الأخلاق والتربية والإصلاح وإعطاء القدوة منهم؟

فهل يبقى بعد ذلك مجال لعلم النفس التجريبي لتتبع مدى تأثير سلوكهم عليهم السلام، بمنبهات البيئة الخارجية؟ أو القول بالموروثات الاجتماعية في سيرهم؟ أو تحديد الأسباب والعوامل المتدخلة في الوحي والرسالة؟ وليس معنى

(١) كبت: منع الأفكار والذكريات للولادة من الدخول في دائرة الشعور.

(٢) إسقاط: إضفاء ما في نفوسنا من نقائص غير معقولة على غيرنا.

(٣) تعويض: سبيل يسلكه الفرد الذي يشعر بعقدة نقص في شخصيته نتيجة عاهة جسمية أو فكرية أو اجتماعية.

(٤) صلة انفعالية بأشخاص آخرين أو أوضاع أخرى بحيث يتصرف الفرد وكأنه الشخص الآخر المتصل به.

(٥) نكوص: حيلة دفاعية يتخذها الفرد لتجنب مواجهة المشكلات والهروب من الواقع.

(٦) قدرة على إبداء العاية الأولى بغاية أخرى مامية مقبولة اجتماعيا كالرسم والفن... انظر: هافل:

معجم علم النفس، وأيضا: أعوش: الإسلام ومدرسة فرويد، ص ٢٦.

هذه الإقصاءات للمناهج أو المدارس السيكولوجية الأنفة أن تمنع البحوث النفسية الجادة أن تحلل وتكشف، ما دام رائدها في ذلك العلم وأخلاقياته، لا أن تفعل على المطلق فيسرح الخيال الشاذ لا سيما إذا كان مشدوداً إلى خلفيات مغرضة فيتخبط في التأويلات التي تنم عن مدى "تساخف" (١) أصحابها بالتعبير السيكولوجي. بل عليها أن تعتمد على المعطيات الصحيحة المستفادة من مصادرها الحقيقية (٢) . .

(١) تساخف Hebephrenie: نوع من الفصام يتصف بالسخافة.

(٢) علم النفس الإسلامي:

المعطيات: بعد التأمل في فلسفة التصور الإسلامي للنفس البشرية وبناء العقيدة للمحتوى الداخلي للإنسان، يتضح أن علم النفس الإسلامي ينبنى ابتداء على المعطيات البديهية التالية، كما يبدو من معالم محاولات الأسلمة في هذا الميدان:

١- على الأخذ بالحسيان فطرة الإنسان، هذه التي تقابل عند ديكارت ما أطلق عليه "بذور الحقائق التي أودعها الله في قلوبنا".

ب- وعلى التسبب في تلبية رغبات الجسم وتطلعات الروح بحيث لا إفراط في غلواء الكائن الحي ولا تفريط في مطالب جوهر إنسانيته.

ج- وكذلك على أرضية ثانية من المنهج الإلهي للتربية المتوازنة البعيدة عن التناقضات الفكرية والنفسية والسلوكية والتي تسامي وترفع عن "قروحات" علم النفس الوضعي.

د- بعض النظر عن أن المجتمع الإسلامي مرتبط في جذوره بتعاليم القرآن، التي تشهد النفس البشرية بتربية فريدة متميزة عبر مختلف أطوارها، وفي جميع حالاتها، والتي يظل هدفها الأسمى صياغة الإنسان الكامل روحاً وعقلاً ومسلماً . .

بناء على هذه البديهيات الإسلامية إذن وخلافاً لتصورات علم النفس الوضعي. نجد أن الإسلام يقدم لنا كائناً إنسانياً معتدلاً لا هو بالملك ولا هو بالحيوان، كما أنه ليس بشيطان تشته الأرض إليها شدة، وتناديه السماء إليها دوماً، فهو بالتالي بين العتية والنفخة يتقلب.

فالتصور الإسلامي ينظر إلى الإنسان نظرة الشمول والتوازن فلا انحراف ولا إفراط ولا تفريط.

يتصوره حراً طليقاً من قيود المادة والشهوات كافة، متحكماً في غرائزه بنفسه، مسيطراً على هواه . . .

وإذ يدهوه إلى تلبية رغباته الدنيوية باعتدال بحيث لا يثير عصاباً، ولا يتسبب في عقد نفسية أو حرمان، فإنه يضع له إطارين واقعيين ضابطين بحفظانه، وفي الحين نفسه يتنظمانه:

١٧- الغرب لا يدرك سيكولوجية الإسلام:

الجدير بالملاحظة: أن مناخ المفاهيم النفسية الغربية يستمد ردود الفعل من بعض التحديات التي تشكل تركيباً تاريخياً للعلاقات الاجتماعية في أوروبا أو التي تأخذ محتواها في الوقت نفسه من الروح الكنسية ومن تنافر العلاقة الطبيعية بين الرجل والمرأة؛ إلى حد أن المسيحية الغربية قد بالغت في التضيق على النشاط الحيوي ونكران حق الفرد ليس في ممارسته بل في إبداء الرغبة فيه^(١).

« أما الإطار الأول فيتمثل في النظام الاجتماعي الذي يسير وفق أحكام تمنعه بقدر ما تردع فيه كل نوع من أنواع التفتت الأخلاقي والتردي المعنوي.

وأما الإطار الثاني فيتمثل في تقنين أخلاقي يوجه الطبع الاجتماعي فيه ويعمل على مناعته من اللوان الفاسد كافة، وحصانته من أسباب الاستلاب وفقدان الشخصية.

يجدر التلميح هنا إلى أهمية التعرض بالدراسة للتأثير الوقائي للأخلاق الإسلامية المانعة من الانحرافات النفسية الاجتماعية، ومدى قدرتها على أن تسد أو أن تعالج بالآخرى في شخص الإنسان عجزاً في الحصانة النفسية الاجتماعية.

الخصائص: إن من بين جملة خصائص علم النفس الإسلامي، أنه لا يجاري التصور الذي يمل به الخط المثالي الوثني الواهم الذي يمثله:

أفلاطون - ماركس - مورو - بروسو.

ولا يسير كذلك الخط المادي الحيواني المشائم، سليل:

الطوطمية - والفرويدية - مورو باللدرونية.

ذلك أن المدرسة الإسلامية تنسم، في مجال النفس وغيرها، بالواقعية المثالية أو المثالية الواقعية بتعبير سيد قطب: (انظر: معالم في الطريق) في صياغة الشخصية، حيث إنها تعترف بمكونات الطبيعة الإنسانية، دون تهويل أو إغضاء، إذ تقرّ ببواعث التقوى وعوامل الفسجور وبالتركيب المزجج الذي ينطوي على جوانب الخير والشر، سواء بسواء. قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۚ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ۖ﴾ (الشمس - ٧ - ١١).

وهي تعتبر أن القلب والعقل والحنس في الإنسان أدوات كفيفة، لا سيما إذا هانقت الاستهزاء بانوار الوحي الإلهي وتعاليم البوة الراشدة، أن يمارس الإنسان بها، على بصيرة وحرية، إرادته واختياره في نهج أي طريق يراه، لو مملك يتخله في هذه الحياة، بمسؤولية كاملة منه ووعي.

(١) أنور الجندي: أخطاء للنهج الغربي الولاد، ص ٣٩٠.

وينبغي أن نضيف ملاحظة أخيرة بهذا الصدد تستوقف انتباهنا، وليست دون جدوى في مثل هذه الدراسة المقارنة، وهي أننا إذا كنا نعاين في أوروبا بالذات عملية تنفيس على الصعيد النفسي - الأخلاقي، فذلك يعبر وينبعث بل ويمثل واقعاً تاريخياً واجتماعياً ودينياً لا نظير له في الإسلام.

وعليه، وبناء على جملة الأسباب التي ألمعنا إليها فإن المنهج "العلمي" الغربي يظل عاجزاً أيضاً في مجال تفسير ظاهرة الوحي والنبوة والروحانيات والغيبات والمثل العليا تفسيراً نفسياً، ويغفل كذلك قاصراً قصوراً يحول دون فهمه للدور الحقيقي للتربية الإسلامية، ولمفهوم التكريم الإلهي للإنسان، ولقيمة العقل ولشئ خصائص الدين الإسلامي، وأنأى ما يكون عن الصواب عندما يستخدم "فرويديته" (Freudisme) "وغربيته" (Occidentalisme) في تحليل نفسية المسلم أو محاولة إدراك سيكولوجية الإسلام.

"ومن هنا يتضح أن التحليل النفسي قد وُضع لعلاج تشوشات وعقد نفسية نشأت بسبب أخلاقية مزورة دخيلة على المسيحية الحقيقية، لا تصلح للبلدان الإسلامية، لأن المثل الأعلى للإسلام هو التوازن بين العقل والقلب والجسم..." (١).

(١) ب. فايسر: الشرق في مرآة الغرب، ص ٨٢.

الفصل الثالث
منهج المدرسة السوسيولوجية
في الإسلاميات

١- روافد الفكر الاجتماعي الغربي:

ليس من اليسير الإحاطة بالصعوبات التي تطرحها هذه المقاربة، عندما تحاول تفسير الواقعة الإسلامية بعيداً عن الموضوعية، دون أن نلقي على الأقل نظرة تركيبية إجمالية، على الفكر الاجتماعي الغربي المعاصر، تعتبر مقدمة ضرورية لنقدنا.

ففي البداية، نلاحظ أن الفكر الاجتماعي الغربي المعاصر ينساق على العموم وراء تيارين مختلفين:

١-١- التيار المثالي:

وهو التيار الذي يرمي في أحضان الأفلاطونية الكلاسيكية بهدف تقديم تصميم للمدن الخيالية التي يعتبرها رواد هذا التيار "مدناً مثالية" كطوماس مور^(١) وطوماس كمبانيلا^(٢) ومورلاي^(٣) المعروف بأبي الماركسية.

(١) Thomas More (SAINT) (١٤٧٨-١٥٣٥) أنسي الإنجليزي أعلم بسبب عدم اعترافه بالسلطة الروحية للملك (D.E.L., P. 1600) من مؤلفاته: "التصوير الخيالي" (Utopie). كان يرى في الطمع والجشع جذور الشرور التي ابتليت بها الإنسانية، ولكي يقضي على سوء الحال رسم صورة خيالية لمجتمع مثالي يعيش في جزيرة خيالية، سحافان: تاريخ الفكر الاجتماعي، ص ١٥٠.

(٢) T. Campanella (١٥٦٨-١٦٣٩) قس إيطالي من مؤلفاته: مدينة الشمس (Civitas Solis) كان يطالب بإلغاء الفرق، وشيد بأهمية العمل، وعبّد شيوعية الملكية والنساء والأطفال تخلصاً من الاستبداد الفردي. (سحافان: ص ١٥١-١٥٢).

(٣) Morellet (Andre) (١٧٢٧-١٨١٩) كاتب وفيلسوف فرنسي، عضو الأكاديمية الفرنسية، شارك في إصدار الموسوعة. (D. E. L., P. 1422). ألف (Le code de la Nature) يؤمن بخيرية الإنسان، يناهز بالملكية الشيوعية، ويفضل قيام الحكم الديمقراطي على أيدي بطارقة خيرين. (انظر: سحافان، ص ١٥٣).

٢-١- التيار التجريبي أو الامبيريقى:

وهو التيار الذي يشمل عدة اتجاهات منها:

١- الاتجاه السياسى:

حيث إن المحك الرئيسى لنظرية العقد الاجتماعى^(١) يتمثل بالاختصاص فى كل من هوبز^(٢) وسبينوزا^(٣) وجان جاك روسو^(٤).

ب - اتجاه التفسير التاريخى:

الذى يتجهه فيكو^(٥) وكانط^(٦) وهيجل ونوعا ما كارل ماركس.

(١) هو أساس الحياة الاجتماعية التى يتعهد بمقتضاها كل طرف بإخضاع حريته إلى الجماعة، ويلتزم بالتصايع إلى الإرادة الجماعية. انظر: p. 1156 في D.E.L.

(٢) Hobbes (Thomas) (١٥٨٨-١٦٧٩) فيلسوف إنجليزى يهودى مؤلف كتاب التين (Leviathan) خالف أرسطو فى مقولته: الإنسان اجتماعى بالطبع، يقول بفكرة علم العقد الاجتماعى العفوى، وتحليله النفسى للطبيعة الإنسانية اشهر "بأي علم النفس الاجتماعى". (انظر: سقاف، ص ١٢٧).

(٣) Spinoza (Baruch) (١٦٣٢-١٦٧٧) فيلسوف هولندى، له منهج فى نقد النصوص القديمة ونصير ليبرالى لوضع الكنائس فى الدولة. انظر: p. 1578 في D. E. L. ويرى قيام المجتمع على أساس فعلى بحت، ويستلزم العقد الاجتماعى كضمان لحرية الأفراد عكس هوبز الذى يبرر به الحكم المطلق. انظر: سقاف، ص ١٢٩.

(٤) J. J. Rousseau (١٧١٢-١٧٧٨) ولد بجنيف، تلقى تربيته فى أحضان المصادفات والظروف يعتمد أن طبيعة الإنسان بمسدها للمجتمع، عانى معضلات كثيرة، أحدث فى السياسة والتربية ما مهد للثورة الفرنسية ولحدث الرومانسية (D.E.L.P. 1528) اعتُمدت فكرته عن سلطة الشعب أساساً فى نظرية الديمقراطية الحديثة، من أبرز كتبه، العقد الاجتماعى، إميل. انظر: سقاف، ص ١٣٠، ١٣١.

(٥) Vico. G (١٦٦٨-١٧٤٤) ولد بنابولى، فيلسوف ومؤرخ، يرى فى "العلم الحديد" أن الإنسان حيوان بطبعه، ومراحل التاريخ هذه ثلاثة: إلهية، بطولية، إنسانية تسودها على التوالى: الانفعالات الدينية، الخيال والاستقراطية، المعرفة الوضعية التى أنجبت الحرية السياسية. انظر: سقاف، ص ١٣٩-١٤٠.

(٦) Kant. E. (١٧٢٤-١٨٠٤) فيلسوف ألماني مؤلف "نقد العقل الخر" يدعو إلى اتحاد عالمى من الدول لتحقيق السلام وتنفيذ مشروع الطبيعة المتمثل فى التطور الكامل للمفكرات الإنسانية المسترة. انظر: سقاف، ص ١٤٢-١٤٣.

جـ - الاتجاه الطبيعي:

وهو ذلك الاتجاه الذي يتعلق بدراسة الظاهرة الإنسانية بواسطة تطبيق مناهج علوم الطبيعة عليها. وهو اتجاه يتبناه، بصفة خاصة، كل من أوجست كونت، سبنسر^(١) لوبلاي^(٢) كيتلي^(٣) ودوركايم^(٤).

ويستهدف هذا التيار التجريبي جعل الفكر الاجتماعي المعاصر يستفيد من التطور العلمي ومن كل ما له علاقة، خلال العهود الماضية، بالحياة السياسية والاجتماعية، مما كان له أثر في اتجاهه الذي سيساعده فيما بعد على تكوين علم اجتماعي موضوعي.

وعليه، فلا يسعنا أن نهمل الأثر العميق لهذا التراث الفلسفي والفكري لدى الغرب في توجيه علم الاجتماع، وكذلك في تكوين مختلف مدارس.

(١) Spencer (Herbert) (١٨٢٠ - ١٩٠٣ م) فيلسوف إنجليزي، مؤسس التطورية، من أهم مؤلفاته "الإحصاء الاجتماعي" (١٨٥٠ م) و"المبادئ الأولى" (١٨٦٣). ولازن بين المجتمع والكائن الحي ورد نشأة النظام السياسي إلى الخوف من الأحياء والنظم والعادات الدينية إلى الخوف من الأموات، ومنهما كليهما يتطور الصراع ليتخذ الشكل العسكري الذي يلتقم للمجتمعات الصغيرة فتتسع رقعة المجتمع ويسود السلم والصناعات والحرف. انظر: صفان، ص ٢٨٧-٢٩٣.

(٢) Le Play (Frederic) (١٨٠٦ - ١٨٨٨ م) اقتصادي ومهندس فرنسي من أنصار التنظيم للحكم للأسرة والدين والملكية (١٣٥٩ . D. E. L. P). من مؤلفاته: "العمال الأوروبيون" (١٨٥٥).

(٣) Quetelet (Adolphe) (١٧٩٦ - ١٨٨٤ م) بلجيكي اشتهر بتطبيق منهج الإحصاء الرياضي على علم الاجتماع والظواهر الأخلاقية، كان يحقت الدعوة القومية ويتنبأ بأن الحضارة ستؤدي إلى التخليل من عمق الموارق بين الأجناس البشرية والمجتمعات. انظر: صفان، ص ٤٢٢-٤٢٣.

(٤) Durkheim (Emile) (١٨٥٨ - ١٩١٧ م) عالم اجتماعي فرنسي يهودي، يرد الظواهر الأخلاقية إلى ظواهر اجتماعية. من أهم مؤلفاته: "قواعد المنهج الاجتماعي"، "تقسيم العمل الاجتماعي"، "الانتحار" و"الاشكال الأولية للحياة الدينية". يذهب إلى أن الدين: "شيء اجتماعي" و"وليد الطوطمية" والإله: "تصور رمزي استعاري للمجتمع" والعقل الجمعي هو أصل الأخلاق والمعرفة انظر: صفان، ص ٢٤٠-٢٧.

معضلة الاستمولوجيا الغربية تجاه الظاهرة الإسلامية:

هذا الامتزاج الذي حصل في الفكر التاريخي والفلسفي والاجتماعي هو الذي سترتب عليه رسم المعالم الاولى للاستمولوجيا الاجتماعية المعاصرة التي سوف يتجهها دون شك أولئك الذين سيكرسون بحوثهم، سواء كانوا من المستشرقين أو من غيرهم، لدراسة الإسلام في جانب من جوانبه، من خلال نظرة غربية مشدودة إلى أدواتها المفاهيمية الخاصة.

على حين أنهم في الواقع سيحكم عليهم منهجياً بالنظرة السطحية، وسوف يجلدون أنفسهم عاجزين عن إدراك الظاهرة الإسلامية إدراكاً واقعياً وصحيحاً.

ولتيسير الفهم ورفع عوارضه عندهم، كان عليهم أن يتعرفوا أولاً: على أسلوب التفكير ومنهاج التحليل في الإسلام لدى كل من هؤلاء الاقطاب كالفارابي والغزالي وابن رشد وابن خلدون مثلاً. ونحن نعتقد من ناحية أخرى، أن الصعوبات التي تعترض مسيل المنهج الغربي في محاولة إعطاء تفسير للظاهرة الإسلامية، تنأت أساساً من اشتباه مزدوج يمنع، بسبب انعدام الموضوعية، من إجراء فصح معرفي (استمولوجي) واضح بين الإسلام في حد ذاته وبين الأديان الأخرى، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، تتمثل الشبهة الأخرى في اعتبارهم اعتباراً "غير شرعي" جملة المآخذ والانتقادات التي يوجهونها لمقولاتهم الاجتماعية الخاصة بهم على حساب الإسلام وكأنه معني بها، ومن ثم يتعثر لديهم التفسير وتكتنفه الأخطاء والمغالطات.

ويؤول الأصل في هاتين الشبهتين إلى تعميم متسرع وغريب، هو ذاته نتيجة مباشرة لنظرة قسورية للغرب تجاه الدين في أوروبا.

وهل نحن في حاجة إلى التذكير بأن الدين عندهم قد عرف مصيراً مأسوياً لا نظير له، وعانى من أزمة روحية وتجرية تاريخية وسياسية بائسة حقاً؟ فهل يكون من الروح العلمية في شيء، والحال على ما وصفنا، أن نجانس بين الفكر المسيحي بكل تعقيداته العقيدية وبين الفكر الإسلامي من أجل فهم هذا الأخير؟

٢- المذهب الاجتماعي البحث أو "الاجتماعاتي":

إن الأسباب التي أقصينا من أجلها التفسير المذهبي لعلم النفس البحث أو "البيكولوجيزم" هي ذاتها التي نعتمدها ولكن بصورة عكسية، ونرى أنها كافية لرفض الاتجاه المذهبي لعلم الاجتماع البحث أو "السوسيولوجيزم" كمنهج للتفسير المحاط باستقلالية سوسيولوجية تامة عن الكيان النفسي للأفراد، وعن دورهم بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي.

٣- المذهب الاجتماعي العام:

إذا صح أن أغلب البحوث الاجتماعية أجمعت على اعتبار الدين ظاهرة عامة في كل المجتمعات دون استثناء وعبر العهود كافة، فإنه لم يعد مقبولا منهجياً، أن نعتبره مشكلة ميتافيزيقية تنتمي إلى الفلسفة وتبتعد عن علم الاجتماع، أو نعزى على أقل تقدير إلى طبيعيات (naturisme) ماكس مولر، أو إلى أرواحية (animisme) سبنسر، أو إلى عبادة الأرواح لدى تيلور (١٨٣٢-١٩١٧م)، على سبيل المثال.

ناهيك عن خطأ متكرر تتساقفه بالأخص تلكم النظرية التي تنزع إلى طرح الأثر الاجتماعي للدين بغرض التعني في اعتباره كمرحلة من المراحل التي مرت بها الأمم، أي إنه تجاوزته الأحداث وصار محيذاً فاقداً لوجوده وفعالته

أمام التقدم العلمي ومعطيات العقل البشري^(١).

وتجدر الإشارة إلى أن هذين العاملين الأخيرين من أهم ما يميز المنهج العلمي الغربي الذي يعتبر الدين، والمسيحية على الخصوص، عائقاً مستمراً لا فكاك منه للحضارة، وحائلاً دون التطور حيولة دائمة.

وعليه، وللأسباب الأنفة، فإنه يتوجب إزاحة كل هيمنة يمكن أن يمارسها على مفاهيم الحياة الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية إزاحة لا هوادة فيها.

تجربة الغرب لا تتعلق بالإسلام:

إن الخطأ كل الخطأ في هذا المنهج، هو أنه فضلاً عن ذلك، يقدم لنا "تجربة الغرب" على أنها النموذج الفريد الذي يخول له أن يبت في هذا الصدد، باعتبار أن أوروبا كانت تئن تحت وطأة التخلف بسبب وصاية الدين عليها، وأنها لم تكن لتنعم بالتقدم أو لتحقيق الفتوحات الكبرى في مجالات العلم والحضارة لولا أنها تخلصت من نيره^(٢)..

غير أن محمد إقبال، وهو من خيرة من يعبر عن تجديد الفكر الإسلامي بكل صرامة ووضوح، قد أقام الدليل في مناظرة تاريخية حادة جداً، وليست هي الوحيدة من نوعها، على العكس تماماً فيما يتعلق بالإسلام الذي كان يحمل وما زال، شعاراً هو إكليل فضله على الإنسانية، يتمثل فيما صرحت به آيات الوحي القرآني الأولى: "اقرأ"^(٣).

(١) أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوالد، ص ٥٥.

(٢) المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

(٣) سورة العلق: ١.

أما عن تصور الدين كمرحلة منقرضة أو تجاورها التطور، فهو تصور لا يلزم في الواقع إلا وجهة النظر الأوروبية تجاه الكنيسة في فترة معينة. فالمحاكمة إذن ليست قابلة للتعميم على سائر القارات، ولا على كافة الأديان دون ميز بينها، وأقل من ذلك أن تكون قابلة للتدويل.

الدين في المصطلح السوسيولوجي:

وليس أكثر بداهة مما سبق، اعتبار الدين، كما يتجلى في الاصطلاح السوسيولوجي: "قضية موضوعية"، أي دين، في أي مرحلة كانت من مراحل التاريخ، "وعملا اجتماعيًا" كما تحلو التسميتان: "probleme" "oeuvre sociale" لـ Rodinson و Bousquet. والغرض من ذلك واضح في إرادة النيل من قيمته بل من أجل إفراغه من محتواه تشكيكًا في سماويته على الأخص، وفي أصوله وربانيته، وليس هو من قبيل اكتشاف حقيقة علوية تتسامى عن الأرضيات، ومكاشفة روحية تقديراً.

وتبعاً لذلك فلا طائل من ثم وراء تبيان ما يستدعيه هذا الموقف إزاء الدين من نفي للمثل العليا واستهانة بالأخلاق، مما يتصدى له ماركس بالهدم والتعطيم باسم البحث العلمي في مجال تخصصه وعنايته بالاقتصاد... وإن كان بعض المحللين يرى أن نظريته هذه لم تكن وليدة بحث علمي، وإنما جاء البحث العلمي تبريراً لها ورداء من أجل الدفاع عنها. وهو ما ثبت بطلانه في ميدان الواقع^(١).

ففي غياب التحقيق العلمي المتأنّي، وطلباً للسهولة، تنسب نشأة الدين التكوينية إذن، إلى "اختلاف اجتماعي" أو هو يعتبر بمثابة "نتاج اجتماعي"^(٢).

(١) أنور الجندي: مضمون الاستشراف والمستشرقون في العلوم الإسلامية، ص ١٩٧.

(2) Durkheim: Les formes elementaires de la vie religieuse, Passim.

إلا أن كل "عمل اجتماعي" ليس مرتبطاً بالضرورة بهدف أعلى سبق تحديده، فقد يسير وراء هدف معين ذي أهمية ما، اقتضتها دواعٍ ظرفية، ويتحققه ينتهي دوره بطريقة أو بأخرى.

بينما الدين السماوي العظيم، شأنه شيء آخر. بحيث إن مبررات وجوده وبواعث الاستمرارية فيه، إنما تعود إلى مثل أعلى هو أسمى من المقاييس الدنيوية المألوفة، وإلا أدى ذلك إلى دين بلا إله...

ويمكن لعالم الاجتماع غير المسلم أن يفسر هذا التضاد بشيء لا يستغني عنه الإنسان، كأنه الدين أو كأنه شيء في الدين، بحيث يستطيع أن يحفظ بكل بساطة ضميره الأخلاقي والتنظيم الاجتماعي دون أيما حاجة إلى تدخل إلهي. وهذه توطئة للمقاربة الدوركايمية. وليس صحيحاً أيضاً تقدير الدين على أنه نسق اجتماعي محسوس⁽¹⁾، بمعنى أن جذوره ضاربة في التاريخ لأن ذلك يستلزم خضوعها للتغير.

وإذا كانت هذه هي تفسيرات الفلاسفة وعلماء الاجتماع الأوروبيين للمسيحية، فإنه من المحقق أنها لا تنطبق على الإسلام الذي يملك مبادئ أساسية ثابتة وشاملة مؤهلة إلى أن تكون عالمية.

إن ديناً من هذا الطراز، عندما يضبط ضبطاً محكماً منذ بداية التنزيل بنصوص سماوية لا تدع مجالاً للشك في مصداقيتها التاريخية والعلمية، تكون حظوظ التبديل بالنسبة إليه محدودة جداً.

وإذا تعللنا مع هذا بمرونة الإسلام، فإنه يجب أن نعلم أنها لا تكون ذات أثر إلا بواسطة الإسلام ومن أجله، بحيث تضمن له من بين وسائل مبدئية

(1) J. Chelhod: Introduction à la Sociologie de l'Islam, p. 1.

أخرى هيئته التامة على مختلف مظاهر الحياة، علما بأن الذي قد يتمغير هو
بالأحرى تصور الناس للدين تصورا تتحكم فيه عوامل مختلفة^(١)..

فساد نظرية الارتباطات في تفسير الإسلام:

بقي أن نرفض في النهاية منهجاً آخر يتوخاه جوزيف شلحود، الذي يرى
أنه "من وجهة نظر عالم الاجتماع تنصب الأهمية على السوابق الثابتة"^(٢).

ولنا أن نتساءل حيتئذ عن الهدف المسطر لهذا المنهج، أليس هو يرمي إلى
القول بأن الإسلام حصيلة تامة لتمارجات عديدة؟ أليست هذه تلكم النظرية
المشهورة بنظرية الارتباطات المصوغة في قالب سوسبيولوجي؟ وما هو ذا مثال
على ذلك: "وإن القداسة كما يتصورها القرآن تركيب من عناصر متممة إلى
مختلف الأطوار التي مرت بها الناحية الغريبة من الجزيرة قبل الإسلام.
وبالفعل فإنه يستعير من الصحراء هذا الطابع اللصيق والغامض للقداسة، وهذا
الرضوخ للقوى الغيبية، وهذه الروحانية الماثلة في كل ما هو دنيوي والتي تجعل
من السيد شبه الرحالة قائداً سياسياً ومحارباً".

والمدينة التي انفصم فيها الدين عن السحر تعطي للقداسة تسمية الطهارة
والنجاسة، وتصورها للجن والأرواح والشياطين والحماس القومي الذي مرت
به المدينة القريشية، هو أساس الترجيح القوي الذي يوليه القرآن لكل ما هو عربي.
والعبادة العمومية الجاهلية التي كانت تعكس الوحدة القومية التي كانت في

(١) وسوف يكون من البحوث المهمة والشائقة أن يدرس الباحث كيف أن الإسلام يعمل من خلال
هذه تصورية متكاملة مخصصة على توحيد وجهات نظر المسلمين إليه. ومن هنا كيف يعمل من
أجل إكسابهم مناعة ضد كل غزو دخيل، سواء كان أيديولوجياً أو ثقافياً أو ذا صلة بالتقاليد. وهذا
وحده يشكل برنامجاً كاملاً ومتناسقاً.

(2) J. Chelhod, Op. cit., p. 6.

طريق الائتلاف، هذا هي ذي تعتمدھا الديانة الجديدة. ولعل هذا هو الذي يفسر بقدر واسع نزعتها الرافضة لكل ما هو غريب. وإذا كان القرآن يخضع للتأثير الثقافي للتكوينات السابقة^(١) فإنه يوائم بين هذا للمجموع غير المتجانس وبين تصوره الخاص للقداسة^(٢).

ويسوق شلحود بعد هذا خلاصة مفادھا أن الإسلام يبدو على هذا النحو وكأنه تركيب أصيل ناجح جدا يتطابق مع الثقافة والذهنية العربيتين أكثر منه مجرد مواءمة^(٣).

هل الارتهال المنهجي إلا تعميم وتجريب؟

ونحن لا نعود إلى ما شكل موضوع نقلنا فيما خلا. إلا أننا نختم بملاحظة مهمة وهي أن كل هذه النظريات الأنفة الذكر، تخطئ منهجيا مرة واحدة على العموم في محاولاتها لتفسير الظاهرة الدينية، لجملة الأسباب والملاحظات التي أبديناها باقتضاب، ولكنها تخطئ بشأن الظاهرة الإسلامية خطاين فادحين اثنين: يتمثل الخطأ الأول مباشرة في التعميم السريع والمجاني في اعتبار الإسلام كسائر الأديان الأخرى دوما تفريق ضروري من حيث الأصول والتجارب والعواقب.

ويتمثل الخطأ الثاني في استخدامه وسيلة للتجريب ومجالا لتطبيق المناهج والنظريات السوسيولوجية والاثنوغرافية المتنوعة بدعوى أنه في انتظار أن يجمع المتخصصون على اتفاق بينهم في شأن علم اجتماع عربي من الإيديولوجية، فإن خير طريقة للمساهمة في تكوينه، تكمن في الشروع في تطبيقه^(٤).

(١) راجع تفنيده ص ٩٧ من هذا البحث.

(2) J. Chelhod, Op. cit., p. 16.

(3) ibid., p. 187.

(4) ibid., p. 16.

٤- الدور كإيمية:

إن أثر الداروينية في النظرية الدور كإيمية أمر لا يُنكر، حيث إن هذه الأخيرة عُنيت، باعتبارها فلسفة اجتماعية، عناية خاصة بتكوين تفسير سوسولوجي للنظريات الداروينية الرئيسية لا سيما:

- تنمية فكرة التطور الدائم الذي استتبع قلبا لسلم القيم، كما عرض نسق المبادئ الأخلاقية المتعارف عليها عالميا تعريضا كليا لخطر الانهيار والتشويه والغلو في وصمها بالنسبية المفرطة، بهدف الخلوص إلى القول بطابعها الاصطلاحي أو الاتفاقي المحض، بل والعديم الوظيفة أحيانا.

- نزعة اللاروحنية واللائسنة^(١) أو نزع الطابع الروحي والإنساني للإنسان، توصلا إلى الإيهام بحيوانيته، وتبعاً لذلك يتيسر إخماء فكرة ماديته وتحديد عوامل التأثير كافة التي يمكن أن تؤثر فيه، فقط بالقوى المادية المتمثلة في المحيط أو في الوسط الاجتماعي في أحسن الأحوال أو عند التعذر في الطبيعة التي لا ينبغي إقصاؤها. وهل تستدعي الحاجة أن نذكر بأن الهدف المشترك المبتغى من وراء هذا كله هو القضاء المبرم على بنيات التفكير الديني عموما^(٢) ونفيه المبررات الأخلاقية، وتفكيك الإجماع النفسي الاجتماعي للوحدة العضوية للفضائل الأخلاقية.

وبهذا الصدد، يجدر التلميح إلى أمر لا مرية فيه من حيث الشكل، سيما أنه يكتسي طابعا علميا في تكوين هذه النظريات الجديدة من ناحية، في أسلوب يختلف كثيرا عن أسلوبنا المباشر، إلا أن المصطلحات الفنية التي يزخر

(١) Tendances de despiritualisation et de deshumanisation.

(٢) والكنسي خصوصا.

بها، وكذلك الالفاظ الاجتماعية المستحدثة فيه، ذات بريق باهر وجاذبية اخاذة. ومن ناحية أخرى، في تكوينها في سياق اجتماعي اقتصادي سبق إعداده لكل تحول فكري مماثل.

هذه الصياغة العلمية أدت إذن دوراً فعالاً في استحكام المفهومات الدوركائية وإدخالها إدخالاً دقيقاً في الذهنية الأوروبية أولاً.

هذا وإن نقدنا يستهدف باختصار ما لا يتوافق إطلاقاً مع التفسير الإسلامي. لـ الضمير الجمعي:

الضمير الجمعي إن هو إلا فلسفة مقصودة للتوفيق بين وجهات نظر متقابلة لبينسر وطارد^(١)، فهو عبارة عن "كيان نفسي نوعي" وضرب من "الروح الاجتماعية"^(٢).

وفي هذا السياق أيضاً، يرى Gurvich أن دور كايم كان في وصفه للضمير الجمعي الذي يتسامى على الضمائر الفردية، روحياً وفي الوقت نفسه خيالياً، بل إنه يحسبه، فضلاً عن ذلك، مفرطاً في الروحية^(٣) لا سيما عندما يعتمد، بغرض تأليهه، إلى اعتباره العقل الجمعي "Le logos" أو العقل المطلق؛ فإن ذلك ليس ضرباً من التفلسف، بل هو نتيجة دراسة موضوعية ناقدة ومعرضة للفكرة الميتافيزيقية لقانون الحالات الثلاث التي يقول بها كونت^(٤).

(١) G. Tard (١٨٤٣-١٩٠٤) رجل قانون ومفكر. فرنسي شهير بدراساته في علم الإجرام، يعتبر بعد دوركايم من كان له أثر ضخم في تشكيل الدراسات الاجتماعية داخل فرنسا وخارجها. من كتبه: "نسب الإجرام" "قانون للمحاكاة" "الرأي والجمهرة".

انظر. صفان: تاريخ الفكر الاجتماعي، ص ٢٢٥-٢٢٦.

(2) M. Duverger: Methodes des sciences sociales, p. 23.

(3) Hyperspiritualite.

(٤) صفان: تاريخ الفكر الاجتماعي، ص ٢٥٤-٢٥٥.

أما الإسلام فإنه لا يقيم وزنًا لمثل هذا العقل الجمعي الاستعبادي وحسب، لكنه مع ذلك يحول بشدة دون اختلافه^(١) بسبب أنه يشكل العائق الرئيسي لاعتناق الإسلام عن وعي وإرادة، كما يعصف نهائياً بطيفه المتسلط على العقول^(٢) التي تنزع إلى البحث عن الهداية^(٣) ويعلنها حرباً لا هوادة فيها^(٤) على قيامه بأي شكل من الأشكال. ألم يفرض بالفعل القطيعة المبدئية الحاسمة معه بوصفه البنية التي كانت تستديم معتقدات الآباء والأولين في المجتمعات الجاهلية، ويكونه أيضاً الوسيلة التي ما برحت تستعمل في نقل العبادات الوثنية وتبليغها شفويا فجر الدعوة الإسلامية؟ ألم يرفضه رفضاً باتاً كذريعة لاستبقاء الانتماء الجاهلي؟

وعليه فإنه يصير بهذا الاعتبار وسيلة تضليل ما دام لا يستلهم حقاً من مصادره الذاتية وظل في حيف على مقاييسه وتصوراته. بيد أننا نستطيع أن نجد ما يمكن أن يشكل على نحو ما بديلاً مع الفارق، للمفهوم الدوركائمي، ونعني به تكوين الرأي الإسلامي العالمي انطلاقاً من وحي التعاليم القرآنية والسنة النبوية وسيرة خيار الصحابة، مع ملاحظة أن العقل الجمعي سابق للإسلام وحائل دون اعتناقه، وأن الرأي الإسلامي قد جاء بعده، بل إنه يعد ثمرة من ثمراته.

وإذا كان الأول يروم المحافظة والإبقاء على الوضع كما هو، فإن الثاني يؤدي دور الحارس أداء تاماً في مراقبة وتقويم كل اتجاه انحرافي^(٥)...

(١) ﴿قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ [مؤد: ٦٢].

(٢) ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آتَيْنَا عَلَيْهِ آيَاتًا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَفْقَهُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [الشعراء: ١٧٠].

(٣) ﴿قَالَ أَوْ لَوْ جِئْتُمْ بِآيَاتٍ مِثْلَ مَا جِئْتُمْ بِهِ آبَاؤُكُمْ﴾ [الزمر: ٢٤].

(٤) ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [يوسف: ٤٠].

(٥) «إن امتي لا تجتمع على ضلالة». الحديث: انظر: ابن ماجه، ج ٢، كتاب الفتن، ص ١٣٠٣.

ولذا، فنحن نعتقد أن عالم الاجتماع الذي لا يأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار في دراسته، بحيث لا يكون بمثابة معيار حقيقي ذي بال في تصنيف الظواهر الاجتماعية سواء كانت معتلة أو سوية، من المؤكد أنه سوف لا يتمكن من فهمها، والأحرى أن يعجز عن تفسيرها.

ب - القهر الاجتماعي:

إذا كان السلوك وأسلوب التفكير الاجتماعيين أشياء توجد خارج ضمير الأفراد، بحيث يكونون مدفوعين إلى الخضوع إليهما قهراً في كل حين من حياتهم^(١) فإنه لا سبيل في ظل النظرية الإسلامية، إلى أن تمارس هذه الأشياء ضغوطها بالضرورة على الأشخاص، وبتعبير أدق، عندما يتعلق الأمر حقيقة بمسلمين واعين ومدركين لإسلامهم، فإنهم سوف لا يسمحون لها حيثئذ بأن يستبد بهم حيفها.

ولعل ما تشير إليه الآية الكريمة التالية: ﴿الْهَسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ﴾ [مود: ٧٨] يكفي لأن نفهم كيف يحصل في الضمير الإسلامي أولاً، وفي ردود الفعل النفسي ثانياً أكثر من عملية، بل كيف ينبعث الأمر الذي يحاصر بموجبه كل قهر اجتماعي سليب، ولا أدل على ذلك من التكليف الأخلاقي والديني بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعليه فإن قوة الجبر، إن صح التعبير، لهذا القهر الاجتماعي سوف تزول تلقائياً لا سيما في الحالات المرضية وبالأخص بحضور الرأي العام الإسلامي، هذا الرأي، يتعين عليه وجوباً حضور إلزامي من أجل الإخطار بأعراض أي شذوذ على الصعيدين الأخلاقي والاجتماعي، والإنذار بالخطر المداهم لكل ظاهرة مبتدعة، وذلك بإدانة عدم توافقها سواء بالنسبة إلى منهاج الدستور القرآني، أو بالنسبة إلى أسلوب الحياة والتفكير الإسلاميين، أو

(١) دوركايم: قواعد المنهج الاجتماعي، ترجمة - محمود قاسم، ص ٢٢.

كان تكون بكل بساطة مخالفة، ومن ثم مناقضة على العموم للمعرف الإسلامي. ولكنها لا يمكن أن تشكل بحال من الأحوال عائقاً أو حائلاً دون بواعث التغيير الاجتماعي الذي يحدثه الإسلام، لا سيما إذا كان قيامه حديث عهد في مجتمع جاهلي، بل إنها سوف تكون، على النقيض من ذلك، هي ذاتها حافزاً من حوافز التغيير.

صحيح أن القهر الاجتماعي يؤثر في سلوك الأفراد بقدر ما يؤثر أيضاً في أسلوب التفكير فيهم، غير أن الإسلام احتاط لذلك عبر نسقه العام ومنهجه الكلي بجملة من العوامل الاجتماعية ذات الوقاية الذاتية التي لا تقتصر على مجرد إزالة المظاهر السلبية أو إزاحتها لأي ضربٍ من ضروب القهر الاجتماعي، بل إنها أيضاً تتغيا استقطاب المظهر الإيجابي فيه، فتستغله لتحقيق غرض أخلاقي كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً، أو كالارتكان إلى إلزام الرأي العام للمسلمين الذين يحملون هذه البواعث الدينية والأخلاقية. ناهيك عن إجراءات أخرى للسنة النبوية، لا سيما مجموعة من النواهي ذات الطابع الوقائي الذي يحول دون تكوين سيكولوجية الانحراف تحت ضغط أي قهر اجتماعي متعارض أو متناقض مع المبادئ الأخلاقية التي يدعو إليها الإسلام.

وللتأكد من هذا، يكفي استقصاء الماضي^(١) ومعاينة الحاضر، والامثلة على ذلك غير قليلة، وتاريخ الفتوحات الإسلامية الكبرى حافل بها وخير شاهد على ما نقول.

(١) مثلاً فيما يتعلق بالخلفاء الراشدين لا سيما عمر بن الخطاب، نحمد الإشارة إلى هذه الواقعة: "روي أنه قال يوماً على المنبر: يا معشر المسلمين ماذا تقولون لو ملئت براسي إلى الدنيا كنزاً (وميل رأسه). فقام إليه رجل فقال: أجل، كنا نقول بالسيف كنزاً (وأشار إلى القلع). فقال: إياي تعني بقولك؟ قال نعم إياك أعني بقولي؟ فقال عمر: رحمك الله، الحمد لله الذي جعل في رعييتي من إذا تسوجت قوتني". ص الرياض النضرة ٢: ٥٠ - أورده علي وناجي الططراوي: أخبار عمر، ص ٣٥٨.

ج - الظاهرة الاجتماعية:

توجد الظاهرة الاجتماعية في رأي دوركايم مستقلة عن الفرد، وتأتي إليه بمشابة شيء براني من الخارج في شكل قواعد أخلاقية، دينية، قانونية أو منطقية، لتفرض نفسها عليه بقوة جبرية دون مراعاة لرغباته^(١).

هذا التعريف قد يتطابق مع المجتمع الغربي على وجه التحديد، ولكنه لا يمكن، في رأينا، أن ينطبق على حال المجتمع الإسلامي كما يمثلته التصور القرآني الخاص. ولا جرم أن عالم الاجتماع المسلم يعرف المصدر الأصلي الذي تُعزى إليه هذه القواعد نفسها، وإلا فلا أقل من أن يطلعنا على مدى توافقها أو تعارضها مع روح الشريعة دون أن يضطر مع ذلك إلى التدليل عليه، علما بأن الاستدلال هنا ينصرف إلى صلاحيات الفقه.

ومن ناحية أخرى، ويقدر ما يتحرر الضمير الإسلامي بالفعل من نير التشريع الوضعي والمنطلق "الأتيسي"^(٢)، وكذلك من أغلال كل فلسفة غير إسلامية، فإنه سوف يدرك حيثئذ أكثر فأكثر مدى تعلقه الدائم بالتحقيق العملي وترجمة تعاليم الإسلام إلى وقائع وأعمال. ومن ثم فسوف يبرهن أحسن فأحسن على روح التفاني في إعادة بناء المجتمع الإسلامي المثالي وانبعاثه من جديد.

هذا التعلق لا يمكن إلا أن يكون مستمراً وإلا فإنه سوف يمتنع علينا أن نخلع على هذا الضمير حقيقة صفة الإسلام، طبعاً دون أن يستدعي ذلك نوعاً من الإرهاب الفكري أو يستلزم بنحو من الأنحاء غياب الضمير الحر أو التفكير الطليق. نحن نتحدث، كما لا يخفى، في إطار إسلامي، من أجل مجتمع إسلامي.

(١) دوركايم: قواعد المنهج الاجتماعي، ص ١٦٨.

(٢) الإنساني.

إن من طبيعة كل إيديولوجية أن تدافع عن نفسها وتسهر على المحافظة على نظامها. وهذا، كما قد يقال، هو جوهر التفكير الاستبدادي بالذات من مثل ما يحدث في روسيا وبولونيا والبنانيا . . . غير أن الإسلام يتميز عنها بمصدره الإلهي السماوي، وشموليته، فضلا عن طاقة التحفيز فيه، والقدرة التي تجعله أكثر قابلية للتبني من سائر الإيديولوجيات الفقيرة من حيث الوعود الأخروية العليا، والتي تعجز عن سد حاجات الناس الذين لا يعيشون بالخبز وحده. وأما عن التفكير الحر في الإسلام، فإنه كما هو معلوم، لم يعرف أبدا شيئا من محاكم التفتيش.

إلا أنه يختلف بطبيعة الحال عن التفكير اللائكي بالتحفظات "الإيمانية" لإطاره الفكري الخاص، وهذا من نافلة القول.

ثم إن هذه التحفظات ليست حواجز مانعة للتفكير الحر، وإنما هي بمثابة الترياق الواقعي الذي يمارس حصانته وانتقائه للأفكار السامة والهدامة للعقيدة الدينية. وأن يرفض الإسلام حق الدفاع الذاتي عن نفسه فذلك هو اللا تسامح بعينه، عندما يبلغ ذروته.

ومن ثم فإن هذا يعني أنه في غياب التشريع السماوي، الذي يعتبر في الوقت نفسه معياراً مرجعياً، يصبح تأثير أي ظاهرة اجتماعية خارجية، من أي طبيعة كانت ممكن الحدوث، فيكره عندئذ بشتى ضغوطه "الشعور الداخلي للفرد" لاسيما عندما يكون مجرداً مسلوباً من الحد الأدنى الذي تتطلبه العقيدة، والمعبر عنه بأضعف الإيمان^(١).

(١) إشارة إلى حديث أبي سعيد الخدري حيث قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من رأى منكماً منكراً فاستطاع أن يغيره بيده فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" رواه مسلم.

وانظر أيضاً: ابن ماجه، ج٢، كتاب الفتن، ص١٣٣.

في هذه الحالة تصبح نظرية دروكايم قابلة للدفاع في هذا السياق، حيث إنه كان يريد أن يدل على أن الكيان النفسي للفرد ليس هو الأساس في الحياة الاجتماعية، ذلك أن العكس هو الصحيح بالنسبة إليه: أي إن الحياة الاجتماعية هي التي تشكل مشاعر الفرد.

أما الإسلام، فإنه يحرص دوماً على انسجام هذه العلاقة التبادلية انسجاماً تاماً: الفرد - المجتمع، فاسحاً المجال بين طرفيها إلى ترقية التفاعل المستمر: المجتمع - الفرد.

داخلها مع هذه الخاصية: أنه لن يمارس أي طرف هيمنته على الطرف الآخر إلا من أجل الجزاء على المخالفة، أو تقويم الخطأ، أو رفع العدوان، وبكلمة، من أجل العودة به إلى الجادة ورده إلى الصواب (أي للمجرى الطبيعي للفطرة). وذلك أن الذي يتعين علينا أن نستشفه من خلال هذه العلاقة التكاملية، ليس الفرد وحده ولا المجتمع بمعزل عنه، بل علينا أن نبصر الإنسان في معادلاته المزدوجة أغلى ما عنده! ألا وهو ذاتيته الفردية أي شخصيته المتفردة: (وليس المقصود منها فردانيته أو نزعته الفردية).

وأهم أمر جوهري فيه: طبعه الاجتماعي وميله إلى الألفة والمعاشرة (لا جماعيته بالمفهوم الاشتراكي أو مشاعيته...^(١)).

د - الحتمية الاجتماعية:

بغض النظر عن التنظيرات الفلسفية للفقه وبعض المدارس الجدلية التي طالما تحولت إلى منازعات كلامية بحثية، فإن مشكلة الحتمية الاجتماعية لم تكن لتطرح في الإسلام من حيث المبدأ. وذلك لعدم تماشيها مع التصور الإسلامي

(١) وهذا الموضوع جدير بالتأمل والبحث المعمق في غير هذا المقرب.

للحرية والمسؤولية الفردية، باعتبارهما الركيزة الأساسية للدول "الجزء" في الإسلام.

هذا بالإضافة إلى أنها تستدعي قدرية جالبة للشلل وانعدامًا في الحراك الاجتماعي، على النقيض تمامًا مما يسمى بقابلية التغيير التي شد ما حفزت العمل التاريخي الجبار لتشييد البناء الحضاري عبر القارات بسواعد المسلمين الأوائل على هدي من عقيدتهم الديناميكية.

هـ - وظيفة الدين:

إن الدين ليس، منظورًا إليه من الزاوية السوسولوجية كنتاج اجتماعي، تنحصر وظيفته في الحفاظ على روح الجماعة داخل المجتمع، وضمان ترابطهما. وعلى هذا النحو، تظهر وكأنها من اختلاق المجتمع أو أنها مثاليات تثيرها الكفاءات الطبيعية الكبرى أو عبقرية الإنسان.

بهذه النظرة القائمة لا يكون الدين حاجة طبيعية في الإنسان، ولا هو فطرة فيه، بل يصير شيئًا مكتسبًا، أو قل: مجرد اختلاق.

وهناك اعتراض مقبول جدًا، وجدير بأن يذكر ههنا وهو "لو كانت هذه الأفكار (الدينية) نتاج المجتمع كما يزعمون، فكيف لا تزال تطابق التفكير الإنساني بهذه الصورة المدهشة، من أقدم العصور؟" - ويتساءل وحيد الدين خان - "هل يجدون مثالا لأية أفكار إنسانية أخرى ظلت باقية إلى العصر الحاضر، وبهذا التسلسل الرائع منذ آلاف السنين؟ هل يستطيع أذكى أذكياكم أن يبتكر فكرًا واهيًا، ثم يدخله إلى النفس الإنسانية وكأنه موجود بها منذ الأزل" (١).

(١) وحيد الدين خان: الإسلام يصعد، تعريب ظفر الإسلام خان، ص ٩١.

لكن لقائل أن يقول: أليس جوهر التفكير أن يتطور ويتجدد، لا أن يتحجر في جملة "أفكار مؤطرة" تم تشكيلها تشكيلا نهائيا؟
أجل! إنه ينبغي أن تتطور هذه الأفكار، بل يجب إثراؤها كما حدث ذلك بالفعل بشهادة التاريخ الإسلامي وحضارته، شريطة ألا تفقد أثناء الطريق، الخيط الأصلي الصرف، الذي يمنع، عكس ما يمكن أن نظن أو نخشى، تفرع العلوم، ولا يعوق الاختراعات أو يحول دون المعارف.

وإذ يقر V. monteil بفضل العرب في هذا الميدان بالذات، يصرح في محاضرة له ألقاها في باريس بعنوان: "بهذا كله ندين للعرب". بأن إنتاجهم، لما ترجم إلى اللاتينية، أطلق العنان في الغرب إلى أعظم حركة للفكر الذي أفضى إلى الانطلاق الهائل الذي عرفه القرن الثاني عشر^(١).

وهناك أيضا شاهد آخر وهو "الاجتهاد" الذي عرف نمواً فكرياً فائقاً انطلاقاً من النشاط الفقهي ومن حركة علم الكلام، ليكتسح بعد ذلك مجالات شتى لضروب المعرفة بحافز من الحديث المشهور: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر".^(٢)

ولا أدل على ما يدعو إليه الإسلام من مرونة في الفكر وحث على الابتكار وإعمال للرأي، من اعتباره العقل صنو الوحي. و"باعتقاد التشريع الإسلامي الاجتهاد بالرأي قسيما للوحي، حتى أصبح قوامه مزدوجا: "وحياً ورأياً". - كما يقول د. فتحي الدريني - ينهض الدليل اليين على مبلغ اعتبار الإسلام للقيمة الذاتية للفكر الإنساني المبدع"^(٣).

(1) Vincent Monteil: Ce que nous devons Aux Arabes, p. 1.

(2) روي في الصحيحين: انظر البخاري، ج ٩ / ص ١٩٣.

(3) فتحي الدريني: مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، مجلة رسالة الجهاد، العدد ٨٤، يناير ١٩٩٠، ص ٢٨.

وبالوسع أن نقول بعبارة واحدة: إن تطور الأفكار لا يقصد إلى الأفكار ذاتها، ولا الاجتهاد بغيره مجرد الاجتهاد أو استفراغ الجهد، ولكن الأمر يتعلق بهدف شريف أمثل، وتحقيق قيم تعود بالنفع على الناس.

وعليه فإن للجال فسيح تماما أمام تطور الأفكار في رحاب الإسلام نحو أي اتجاه يكون ذا صلة به، شريطة - والشرط الوحيد هنا، وإن كان منهجيا لا على سبيل الحصر - ألا تنصرف عن خدمة الهدفية العملية (البراغماتية) للإسلام.

ولذا ترانا أنأى ما يمكن عن مظاهر الاضطهاد والتعصب التي تسم العديد من الأديان.

ومن ناحية أخرى، وفي ضوء ما تقدم، أي مصداقية تخول لدوركايم، لا سيما عندما لا يني في اعتبار "الواقعة الدينية" كظاهرة اجتماعية تحمل في طياتها الأفكار الدينية والطقوس المرافقة لها، والتي لا تعدو أن تكون إلا رمزا للضمير الجمعي وللمجتمع^(١).

إن هذه العبارة نفسها نجدها أيضا واردة في استنتاجاته بخصوص دراسة القبائل الطوطمية آروناس^(٢) بأستراليا والتي كانت تمثل الحالة البدائية الأولى، حيث إن الألوهية لم تكن تعني بالنسبة إليها في الواقع غير رمز ناطق باسم المجتمع.

وأما عن مصدر الدين فهل من ضرورة للاستدلال على مجانية هذا الإدلاء: "إن الصخب الجماعي الذي يتكون من مجمع أعضاء المجتمع يقوي حماسهم النفسي والجماعي، بحيث يدفعهم إلى خرق القواعد الأكثر اعتمادا

(1) Durkheim: Les formes elementaires de la vie religieuse, p. 214.

(2) idid.

-
- والأكثر احتراماً، عندئذٍ تُولد الأفكار الدينية ونحْيء المثاليات" (١).
- وإذا أردنا في النهاية من حوصلة لوجهة نظر دوركايم بشأن علم اجتماع الدين فإنها ستتجلى في اعتبار هذا الأخير كما يلي:
- ١- اختلاقاً اجتماعياً يعمل على تماسك الروح الجماعية والترابط الاجتماعي.
 - ٢- أنه رمز للضمير الجمعي وعمدته.
 - ٣- أن الألوهية ليست إلا رمزاً يسمح للمجتمع أن يعبر من خلاله.
 - ٤- أن الأصل في الظواهر الاجتماعية كسافة إنما يعود إلى "المجتمع" لا إلى "الإنسان".
 - ٥- أن التدين ليس فطرة طبيعية في الإنسان.
- هذا الملاحظ لا يدع من شك في تأليه المجتمع وضعة الإنسان وانتقاصه انتقاصاً تاماً.
- والمسلم الذي لا يتعبد ذا ولا يتأله ذاك، بوسعه أن يطلق، من خلال معايير تصوراتهِ القرآنية الحقيقية، على هذا الضرب من التفسير السوسيولوجي الذي يوحى به المنهج الدوركايمي "عبادة المجتمع" (٢) أو "وثننة المجتمع" (٣).

(1) Durkheim, Op. cit., p. 217.

(2) Sociolatrie.

(٣) وثننة للمجمع: أي اتخافه وثناً.

الفصل الرابع
منهج الدراسات التاريخية
في الإسلاميات

المقاربة^(١) التاريخية

١- النظرة الغربية إلى التاريخ:

عندما لا يؤخذ تاريخ الإنسانية بالحسبان إلا ابتداء من التطور الوحيد لأوروبا ليعود إليها كذلك في النهاية، فإنه يغدو من الجلي أننا لا نملك مواراة الروح العرقية المتمركزة التي مازالت تطفئ على لفيق لا يستهان به من الفلاسفة والمؤرخين.

وليس من ريب في أن المنهج العلمي يدين هذا الاتجاه الذي يتزع إلى مثل هذا التبسيط، لا سيما أنه يعمد، على هذا النحو، إلى تجاهل تام تقريبا للساحة الزمنية التي طالما كانت مسرحاً لأحداث صنعت تاريخ قارات أخرى، والتي استغرقها وأغناها بسخاء، ماضي حضارات شتى: من ذلك مثلا التاريخ الألفي للحضارة الإسلامية. في الوقت الذي طفق فيه العالم المسيحي يخرج بعناء من الجمود الفكري الذي خيم عليه طوال العصور الوسطى، حيث ما انفك يلازمه الشعور بمعضلات كبرى في التعبير عن فكره بمعزل عن العلوم الإسلامية التي قُبِض لها في ما بعد أن تنجده تمهيدا لنهضته الخاصة.

وعن هذه الرؤية القاصرة يقول محمد أسد: "لقد مال المفكرون والمؤرخون الأوروبيون منذ عهد اليونان والرومان، إلى أن يتبصروا بتاريخ العالم من وجهة نظر التاريخ الأوروبي والتجارب الثقافية الغربية وحدها.

(١) "المقاربة": "منهج فكري يتم من اتجاه معين ينطوي على المرونة والحذر ويتصف في الوقت نفسه، ببساطة كبيرة وتقدير بالغ للحدث أو الموضوع، فالمقاربة هي المنهج والطريقة الفنية معا ولكن بشكل مخفف مختزل"، انظر:

(Cl. Madeleine Grawitz: *Methode des sciences sociales*, p. 334.)

أما المذنبات غير الغريبة، فلا يعرف لها إلا من حيث أن لوجودها، أو لحركات خاصة فيها، تأثيراً مباشراً في مصائر الإنسان الغربي، وهكذا فإن تاريخ العالم وثقافته العديدة، لا يعدو أن يكون، في أعين الغربيين، تاريخاً موسعاً للغرب.

وطبيعي أن النظر من هذه الزاوية الضيقة لابد أن يوقع العين على مشهد مشوه غير سليم^(١).

٢- التفسير المادي:

يقوم التفسير المادي على أساس من التطبيق العام للقوانين البيولوجية على التاريخ وعلى للمجتمعات الإنسانية من دون استثناء. وتجدر الإشارة هنا إلى النظرية الداروينية.

وإذا كان داروين قد اكتشف قانون التطور في نطاق الطبيعة العضوية، فإن ماركس ما عثم أن عثر عليه بدوره في مجال تاريخ البشرية.

وانطلاقاً من هذه الفرضية، ما على الإنسان، حسب المنجز، إلا أن يأكل ويشرب ويسكن ويلبس أولاً، وقبل أن يتساءل عن السياسة والدين والعلم أو الفن...^(٢). وبعبارة أخرى، عليه في البداية أن يعيش، ثم له، بعد ذلك، أن يفكر. ولكن الذي نخشاه، أن نكون هنا بصدد تفسير متعجل.

وبالفعل، فبالنسبة إلى المنجز، إذا لم يكن الإنسان في وضع يقدم له الضمانات الاجتماعية اللازمة، ويؤمن له الحد الأدنى من المعيشة، فإنه بالتأكيد سوف لا يستطيع بطبيعة الحال أن يميل إلى تفكير آخر.

(١) محمد أسد: الطريق إلى مكة، ص ١٧.

(2) Karl Marx: Selected Works. vol I, p. 12.

ولهذا السبب بعينه، ليس هناك من وجود حقيقي إلا للأشياء المحسوسة الملموسة.

إن حواسنا ومشاعرنا ليست، في التحليل الأخير، إلا ضرباً من الطاقة التابعة للمادة. وعليه، فإنه يتعين أن نقصي عن الدابة البشرية كل لجوء إلى الميتافيزيقيا، وكل ارتقاء بين أعضاء الروحانية مما لا يتحقق في واقع الأرض. كذلك الأمر بالنسبة إلى دور الأفكار الأخلاقية أو ما يتعلق بالضمير، إذ إن المثل العليا لا تعبر إلا عن الأوهام التي تغذي أحلام الجياع والمحرومين. إن هؤلاء باعتبار حالتهم الاجتماعية الناجمة عن الظروف الاقتصادية السيئة، يُمثلون إنتاجاً مضرراً بالمجتمع^(١).

ولا تفرد الأولوية إلا للجماعة. ذلك أنها هي التي تمثل الواقع. أما الوجود المستقل للأفراد فإنه ليس إلا محض توهم.

ومن ناحية أخرى، فإن أسلوب الإنتاج في ظل الحياة المادية، هو الذي يحدد الاتجاه العام للحياة الاجتماعية والسياسية والروحية بما أنه ليس غير وسائل الإنتاج من مقرر نهائي، فهي الحكم الحقيقي الذي يتحمل المسؤولية ويقرر مصير الناس.

صحيح أننا خاضعون وإلى حد معين إلى نوع من التأثير والتفاعل مع الوسط المادي الذي يحيط بنا، ولكنه صحيح أيضاً أننا، بإرادتنا وفكرنا، نحن الذين تجري التغيير دوماً في هذا الوسط بحيث نجعله أكثر تكيفاً وملاءمة مع مختلف حاجاتنا. والتجربة شاهد على ذلك، والآية الكريمة التالية صريحة في تأكيد هذا المعنى:

(١) محمد قطب: الإنسان بين المادية والإسلام، ص ٦٧.

﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود: ٨٨] أو ﴿وَاصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الاحزاب: ١٤٢].

إلى جانب ما يؤكد التاريخ ويثبت الإسلام على الخصوص بمدرك التسخير بما جاء ذكره في :

﴿أَلَمْ نَرِ أَنْ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفَلَكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ [الحج: ٦٥].
﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ﴾ [سبا: ١٠].
﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ [النحل: ١٢].

وذلك أن الإنسان كان يرفض دائما النقيض، الذي تسوقه الفرضية المادية التي تتعارض، على هذا النحو، أيما تعارض مع أية فكرة للتقدم الحقيقي.

وفي هذا السياق لا يبقى للتحتمية الاقتصادية أي مبرر. بيد أنه في النظرية المادية الاقتصادية، حيث لا يتعلق الأمر بالحوادث بل بالتفسير السوسيولوجي، أي بتاريخ المجتمعات، نرى أن تحليل حركة التاريخ واتجاهها لا يخضعان إلا لمعايير مادية بحتة.

ولا يمكن الخطأ حيثئذ في التعميم بالعامل الواحد فقط، بل أيضا في التنبؤ بالنسبة إلى المستقبل.

ومن ناحية أخرى ليس صحيحا أن كل تحليل لا يأخذ بعين الاعتبار العامل الاقتصادي كعنصر محرك في مسيرة التاريخ، هو تمحل مفروط. ومن ثم فإنه يعجز عن أن يدرك أن المساواة الحقيقية تكمن في المساواة الاقتصادية، وأنها لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الصراع الضروري والحتمي للطبقات.

لكن ألا نرى أن هذا التفسير الذي قلما يعول عليه عموما، يعصف به تاريخ الإسلام الذي تتعارض مبادئه مع المفهومات المادية، والتي تعتبر غريبة عنه.

وإلا فـ"ما الذي دفع المسلمين إلى تجاوز الأراضي الخصبة في فتوحهم، والتوغل في صحارى شاسعة وجبال رهيبة كانت قبورهم تنتظرهم فيها؟ ما الذي مكنهم - وهم الأقل غالباً عدة وعدداً - من الانتصار على أعدائهم الذين كانوا يفوقونهم في مقاييس المادة والقوى المنظورة؟ ما الذي دفع السلطان العثماني (عبد الحميد الثاني) إلى أن يرفض منح اليهود أرضاً في فلسطين لقاء تسليف دولته المتعبة قرضاً ضخماً، والتبرع ببناء أسطول بحري لها وتسديد ديونها؟(١) . . .) وعشرات غيرها من المواقف التاريخية الحاسمة، بل مئات، يمكن أن يقدمها لنا سجل التاريخ البشري الحافل . . . والتي لن يفسرها أبداً المنطق المادي في عمومته، لأن هنالك من وراء المادة، وفي تكوين كل واحد منا، ذلك المزيج المعقد المتشابك، والنسيج الفد المركب من قوى العقل والروح والعاطفة والوجدان، والغرائز والأعصاب، والدوافع والشهوات، والذي عجز العلم التجريبي حتى الآن - على تقدمه الهائل في ميادين الطبيعة والرياضة - أن يكشف عن واحد بالمثل من مواطن هذا الكائن المتفرد (المجهول) كما يقول الكسيس كاريل الحائز على جائزة نوبل في الطب والجراحة . . ."(١).

٣- المذهب التاريخي والتاريخانية:

تعرف التاريخانية حسب أ. تورين، بكونها القدرة التي يملكها كل مجتمع "على إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص، ومحيطه التاريخي الخاص"(٢) وإنه لمن الأهمية بمكان أن نلاحظ في هذا التعريف المهم النقطة المنهجية التالية: بدلاً من أن نضع مجتمعاً ما في التاريخ، يتعين أن نضع التاريخانية في صميم

(١) حماد الدين خليل: الضمير الإسلامي للتاريخ، ص ١٦٢-١٦٣.

(2) A. Touraine: Production de la Société, p. 26.

المجتمع كمبدأ تنظيمي لحقل العلاقة والتطبيق^(١).

وبهذا سوف نتسكن من تفادي التناقض بين البنية والتاريخ، والقيام بوصل التحليل الاجتماعي بالافق التاريخي^(٢).

وإذا كانت التاريخانية تفيد البقاء على صعيد التساؤل، فإن المذهب التاريخي يغذي الوهم باتجاه موجه وبمعنى معين للتاريخ^(٣).

إن المذهب التاريخي يقر بمسلمات فلسفية أو إيديولوجية لا تلبث أن تتسرب إلى مدرك التاريخانية ولو عندما يقتصر المؤرخ على عمله الخاص، أي تحليل التغيير، مما أدى إلى إمكانية التمييز بين مذهب تاريخي ميتافيزيقي مقابل مذهب تاريخي وضعي (يعرف بالعلمي). ومذهب تاريخي وطني شديد الحماسة في الايدلوجيات المعاصرة، إلى جانب مذهب تاريخي جمالي. وفي كل الحالات، هناك محاولة لتأسيس قيم دينية وأخلاقية وسياسية بل فكرية أيضاً بواسطة تحوير "التاريخ" صوب اتجاه تنمية ييانية مستمرة تستلزم إما تقدماً متطوراً انطلاقاً من مصدر "بدائي" (غير كامل) نحو هدف أرضي ينشد الكمال دائماً (كالوضعية). وإما تقدماً غير متطور من مصدر علوي نحو مستقبل أخروي (إشارة إلى علوم أديان التوحيد)^(٤).

ثم إننا إذا كنا ندين المذهب التاريخي باعتباره مدركاً غزيراً جداً بالشحنات العرقية، فذلك لأننا نعتقد أنه استعمل لغرض سيئ وبالأخص إذا استهدف غاية مفرضة، يمكن، بتعاطف واسع مع الاستعمار، أن يكون له بمثابة رأس

(1) ibid, p. 33.

(٢، ٣) محمد أركون: "التاريخ والتاريخانية"، ملتقى الفكر الإسلامي العاشر، حناية - ١٠-١٩ جويلية ١٩٧٦. ص ٥٥.

(٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الحرية، بل بالإمكان أيضا أن يضمني الشرعية على الامبريالية المعاصرة^(١).

٤- المستشرقون والتاريخ:

اتجه اهتمام المستشرقين إلى دراسة التاريخ الإسلامي لإدراكهم مدى الأهمية التي يكتسبها التاريخ في بناء الأمم وتربية الأفراد، فانصب حرصهم على إفساد هذه الغاية وذلك ببعث الجوانب المضطربة والروايات وصور التناقض والخصومة.

ولا ريب أن الهدف من بعث دعوات الفرعونية والفينيقية والآشورية. إنما يستهدف تمزيق وحدة المسلمين والنقص من شأن الإسلام^(٢).

والأمثلة على ذلك غير قليلة، منها ما يكتبه بروكلمان في انتقاص الحركات الإسلامية القويمة والمذاهب السليمة مقابل الإعلاء من شأن القرامطة والشيعية والباطنية والزنج^(٣).

ولكنه لا يشير إلى دور اليهود في تأليب الأحزاب على المدينة، ولا إلى نقض بني قريظة عهدهم مع الرسول ﷺ في أشد ساعات محنته^(٤).

ومنها ما يدونه روزنتال الذي يصور التاريخ الإسلامي على أنه سلسلة متصلة مع الحكام الطغاة، وأن التاريخ الحضاري للإسلام كان تكراراً مسجلاً للأفكار، وأن التاريخ الديني كان بقايا متحجرة مجمدة تناقلتها الأجيال بعضها

(١) انظر: (M. Salhi: Decoloniser l'Histoire. Ed. Maspero. Paris 1965)

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى المحاولة المهمة التي خصصها محمد صالح "من أجل تحرير التاريخ من الاستعمار" من بين أعمال أخرى حديثة.

(٢) أنور الجندي: المستشرقون والإسلام، مجلة البعث الإسلامي، المجلد ٢٧ - عدد ٢+١ - إصدار ندوة العلماء لكهنو (الهند)، رمضان - شوال ١٤٠٢هـ، ص ١٠٢.

(٣) انظر: كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٢١٥، ٢٢٨.

(٤) عبد الحليم عويس: "العزو الثقافي في المجال التاريخي"، مجلة السلم المعاصر، السنة ١٢، العدد ٤٧، بيروت، رمضان ١٤٠٦هـ، ص ٥٤.

عن بعض^(١).

٤-١- ومنها ما يصور السلطان عبد الحميد على أنه كان رجلاً مستبدًا ظالمًا، وأنه كان يلقي خصومه بالعشرات في الدردنيل، وكانت له قوى ضخمة تشتغل بالجاسوسية وتصادر الحريات.

٤-٢- أن الدولة العثمانية كانت دولة مستعمرة سيطرت على البلاد العربية بالقوة، وجنت إليها ثمراتها وتركت تلك البلاد فقيرة ضعيفة.

٤-٣- أن الاتحاديين في الدولة العثمانية كانوا قوة تقدمية عصرية بينما القوى الأخرى قوى رجعية متخلفة.

٤-٤- أن دعوة السلطان عبد الحميد إلى الوحدة الإسلامية كان قد تجاوزها الزمن وفات أوانها، وأن الدعوات القومية كانت هي أسلوب العصر^(٢).

ويصر بعض المستشرقين على المغالطات التاريخية في الزعم بالخلاف بين العرب والأتراك، ووصف العلاقة بينهم بأنها استعمارية. والواقع غير ذلك، إذ إن الخلاف كان مع الطورانيين ولم يكن مع الترك، وإن العرب بل المسلمين، قد رحبوا بالوحدة الإسلامية العثمانية، " وقد أكد الباحثون أن هذا اللقاء بين العرب والأتراك قد حمى العالم الإسلامي أكثر من أربعمئة عام من الغزو الصليبي للمرة التالية (٠٠٠) ويشهد المؤرخون غير المتعصبين على الإسلام أو الناقمين على الدولة العثمانية، بأن العثمانيين قد اقتضوا أثر الخلفاء الأولين في العدل والتسامح، وتمثلوا أعمالهم واتخذوهم قدوة، وعملوا على جمع القلوب إليهم بتقدير العلماء وإنشاء المساجد والمدارس...^(٣).

(١) أنور الجنتي: مجلة البحث الإسلامي، ص ١٠٣.

(٢) أنور الجنتي: تصحيح أكبر خطأ في تاريخ الإسلام الحديث، ص ٦، ٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠.

٥- الغزو الصليبي للتاريخ الإسلامي:

لم يسلم التاريخ الإسلامي من غزو الصليبية الغربية، فقد تعاون المستشرقون والمستغربون معا على تشويهه، ومن أبرز المحاور التشويهية:
لـ تركيزهم على فترات الخلاف بين المسلمين دون غيرها من الفترات الكبيرة المتألفة.

ب - زعمهم أن فترة الالتزام بالإسلام مقصوزة على العصر الراشد.

ج - إثارتهم للعنصريات وتعميقها بين العرب والبربر والأتراك والفرس إضعافاً لروح الإخاء الإسلامي.

د - إبرازهم دور الأقليات غير المسلمة وتحريكها ضد الأمة.

ي - حقدتهم على كل من وقف في وجه الزحف الصليبي مثل الماليك والأيوبيين والعثمانيين بالأخص.

هـ - تمجيدهم لمن خانوا الإسلام وحاربوه، مثل كمال أتاتورك في تركيا، وأكبر شاه في الهند وغيرهما. وعلى النقيض من ذلك يتقصون من قدر المجاهدين والمصلحين، ويلفقون لهم التهم.

و- تشكيكهم في التراث الحضاري الإسلامي بدعوى أنه منقول ومترجم عن الحضارة الهلينية .. (١).

٦- توظيف الأحقاد التاريخية:

ما انفك اليهود يوظفون الأحقاد الكامنة في لا شعور الغربيين على الإسلام والمسلمين تحقيقاً لأغراضهم ومخططاتهم، خصوصاً أنهم يدركون أن خيال

(١) عبدالحليم عريس، مجلة السلم للعاصر، عدد ٤٧، ص ٥٥، ٥٦.

الحروب الصليبية لا يزال يرفرف فوق الغرب إلى يومنا هذا، بصورة أو أخرى^(١).

ويشير محمد أسد إلى هذا الشبح الذي ما زال يخيم على نفسية الغرب فيقول: "أما فيما يتعلق بالإسلام فإن الاحتقار التقليدي أخذ يتسلل في شكل تحزب غير معقول إلى بحوثهم العلمية، وبقي هذا الخليج الذي حفره التاريخ بين أوروبا والعالم الإسلامي غير معقود فوقه بجسر، ثم أصبح احتقار الإسلام جزءاً أساسياً من التفكير الأوروبي. والواقع أن المستشرقين الأولين في العصر الحديث كانوا مبشرين نصارى يعملون في البلاد الإسلامية، وكانت الصورة المشوهة التي اصطنعوها عن تعاليم الإسلام وتاريخه مدبرة على أساس يضمن التأثير في موقف الأوروبيين من "الوثنيين".

غير أن هذا الالتواء العقلي قد استمر، مع أن علوم الاستشراق قد تحررت من نفوذ التبشير، ولم يبق لعلوم الاستشراق هذه عذر من حمية دينية جاهلية تسيء توجيهها.

أما تحامل المستشرقين على الإسلام، فغريزة موروثية، وخاصية طبيعية تقوم على المؤثرات التي خلقتها الحروب الصليبية بكل ما لها من ذيول في عقول الأوروبيين^(٢).

٧- المنهج المنحرف في دراسة التاريخ الإسلامي:

ينحرف المنهج عندما يزيغ عن الموضوعية، ويحيد عن الواقعية، ويستبد به

(١) إسماعيل الكيلاني: "التاريخ وصناعة المستقبل"، مجلة الأمة، السنة السادسة، العدد التاسع والستون، قطر، رمضان ١٤٠٦هـ، ص ٣٥.

(٢) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ص ٦٠-٦١.

انقياد متعسف إلى أغراض غير علمية.

ومن الأخطاء الجسيمة التي يرتكبها حشد من المستشرقين - عن وعي أحيانا كثيرة - في دراستهم للتاريخ الإسلامي، نذكر ما يلي:

أ - النظرة المبتسرة: تلك التي تركز على الجانب المادي في الحياة وتستعين بالجانب الروحي والأخلاقي فيها، وتفسر كل أحداث التاريخ الإسلامي وغيره بالعامل الواحد "الاقتصادي".

وإذا انتبه بعضهم إلى عناصر أخرى في التفسير المتكامل باعتباره ضرورة علمية تستلزمها الحقائق نفسها، وإلا كانت منقوصة وانخرم فهمها وذهبت العبرة منها، فإنه يتعرض إلى الإدانة لخروجه على "العرف المنهجي" الغربي الرسمي! كما أدين "شينجلر" و"تويني" لاعتمادهما نزعة غيبية في تفسير التاريخ. وأنى لبحوث غربية أن تدرك السر في تبرع أبي بكر بكل ماله؟ أو تقف على البواعث الحقيقية التي حملت صُهيياً على التضحية بثروته وتركها لأهل مكة؟ أو أن تستسيغ الحكمة من قول الرسول ﷺ له: "ربح البيع"^(١).

وكيف يمكن للمنهج الغربي ألا ينحرف، وهو مشدود إلى فكرة متسلطة تلخص في البحث عن الطعام دوماً، فيفسر في نطاقها الضيق الفتوحات الإسلامية كافة، بل وظهور الإسلام وحركته الحضارية الواسعة بعوامل اقتصادية؟

ب - الإقليمية المركزية: وهي زاوية نظر غربية إقليمية تنظر من خلالها مناهج الغرب إلى التاريخ الإسلامي، بل وإلى تاريخ العالم أجمع، على أنه فرع مرتبط بالأصل الذي هو أوروبا، مركز العالم، في زعمهم، الذي "تدور

(١) عبد الحليم عويس - "الغزو الثقافي في المجال التاريخي"، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٤٧، ص ٥٢.

حول قطبه كل المساحات الأخرى في الأرض، وما عليها من دول وشعوب وحضارات، حيث تغدو في معظم الأحيان أشبه بالظلال الباهتة لهيكل التاريخ الأوروبي العالمي الذي يتميز بالكثافة والامتلاء والإشعاع^(١).

ج - حصر المصادر فيهم: وإذا كان المستشرقون في أغلبهم لا يعترفون بالمؤرخين المسلمين، فقد درجوا على اللجوء إلى كتابات من سبقوهم من زملائهم وكأنها "المصادر الأصلية" معتمدين على التوجيه الكنسي الذي يستوحون منه أفكاراً مسبقة، يشيرون الأدلة لإثباتها من واقع التاريخ في غير ما اكتراث لصحتها^(٢).

الانتقاء الكيفي: أو التفسير الاختياري للنصوص التاريخية وانتقاء الروايات والشواهد والوقائع التي توافق هواهم وتؤيد مزاعمهم، متحلين لها مختلف الإحالات والمؤيدات الوهمية التي يستلونونها من اختراعاتهم وتلفيقاتهم.

د - المنطق الوصفي العلماني: ومن مظاهر المنهج المنحرف ما يعمد إليه أكثر المستشرقين من إسقاط المنطق الوصفي العلماني، في غير ما سبر لأغوار المعاني ومرامي العبر من وراء الحوادث التاريخية، من جهة، والرؤية البيئية المعاصرة للمناهج الغربية على الوقائع الإسلامية الماضية^(٣)، من جهة أخرى.

والغالب على الظن أنه يتعذر على المستشرقين أن يتحرروا من عواطفهم وبيئتهم ومنطقهم الغربي الخاص، وأنه لذلك يبلغ تحريفهم لسيرة النبي ﷺ وللصحابة وغيرهم درجة غاية في الإسفاف والغرابة، بحيث تصور لنا محمداً ﷺ كأنه

(١) - عماد الدين خليل: مع القرآن في عالمه للرحب، ص ١٥١، ١٥٢.

(٢) - عبد السلام عزام: الإسلام في المجال التاريخي، مجلة السلم للعصر، عدد ٤٧، ص ٦٣.

(٣) - المرجع نفسه، ص ٥٤.

يتحدث بلهجة بريطانية إذا كان المؤلف بريطانيًا، وبلهجة فرنسية إذا كان الكاتب فرنسيًا، وهكذا إلا أن نتصوره وفق هذه الذهنية المسكينة الزائفة عربيًا يخاطب العرب آنذاك^(١).

هـ - الخلفيات المتحكمة: لا جرم أن القيود التكبيلية ذات الطابع الإيديولوجي تحد من عملية المناهج وتبتر موضوعيتها بتركاً شديداً. وهذا هو الداء العضال الذي ينتاب، بل ينخر في المناهج الغربية التي "عندما تدرس تاريخنا بالذات تتحكم فيها عصبية شتى، ورواسب نفسية، ومخلفات ثقافية تاريخية، وأطماع سياسية واقتصادية، وتحيزات دينية ومذهبية وإيديولوجية وعرقية، لكونها نشأت وتبلورت في القرن الذي بلغت فيه حركة الاستعمار القديم للعالم الإسلامي المتعب أوجها"^(٢).

٨- نقد المعطيات الاستشراقية:

إذا كانت المعطيات الاستشراقية مشعة بالسقطات والأخطاء التي بينا بعضها آنفاً، واعتبرنا بحق قصور مناهج البحث الغربي عن تقديم تفسير منسجم وشامل للتاريخ الإسلامي، بسبب إخفاقها في القيام بالتغلب على العوامل أو البواعث المادية، فهل يجب لفظها بالكلية، سيما أنها قد تتضمن الجيد والردى؟

إن "الموقف الجاد هو الذي يعرف كيف يفيد مما تقدمه الحركة الاستشراقية دون الوقوع في أسرها على حساب الحقيقة التاريخية"^(٣).

(١) E. Dinet: L'orient vu de L'occident, pp. 95-96.

(٢) عماد الدين خليل: مع القرن في عالم الرحب، ص ١٥٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٠.

٩- هل للمستشرقين جهود تذكر أو تشكر؟

يذهب بعض النقاد المسلمين إلى أن المستشرقين "حينما حققوا ونشروا الكتب ووضعوا المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ومفتاح كنوز السنة، لم يقصدا بحال من الأحوال إلى فائدتنا وخدمة علمنا - ومع ذلك لا ننكر - أننا أفدنا كثيراً من عملهم هذا، ولكنها إفادة بالإضافة والتبعية، ولم تكن مقصودة لذاتها، وإذا أردنا أن نشكر للمستشرقين هذه الجهود، فعلياً أن نشكر للمستعمرين إصلاحاتهم وأعمالهم التعميرية التي قاموا بها في البلاد التي استعمروها كالهند مثلاً، وما أظن أحداً يقول بذلك، فهي أعمال تمت من أجلهم وإفادتهم، وإن كنا قد أصبنا منها خيراً فذلك أمر عرض وعلى غير رغبتهم"^(١).

التصور الإسلامي للتاريخ

من أجل تفادي كل التباس من نحو فلسفي بين التصور الإسلامي للتاريخ وبين تصور التاريخ الإسلامي سواء كان منظوراً إليه في التحليل من وجهة نظر إسلامية أم لا، فإننا نبين من الآن أن المنهج الذي نترسمه هنا هو الأول، على حين أن الاتجاه الآخر يعبر عن وجهة نظر المستشرق أو المنهج الغربي بوجه عام.

وتأسيساً على ما ذكرنا، فإن التاريخ الإسلامي إنما هو تاريخ تطبيق الشريعة ما دام هناك التزام فعلي بتوحيها في الواقع، فهو إذن الشكل الذي تجسد فيه الإسلام في الواقع، وكل خروج على الشريعة يعد انحرافاً عنه، وفي الوقت

(١) عبد العظيم الديب: "المستشرقون والتاريخ"، مجلة البحث الإسلامي، المجلد ٢٧، عدد ٢٠١،

رمضان - شوال ١٤٠٢ هـ - ص ١٤٤.

نفسه سبباً له^(١).

إن الاستراتيجية الإخفائية سوف تلح على الجانب الحداثي (evenementiel)، وتعاقب الممالك والظواهر الاجتماعية والسياسية، وهذا وحده كفيل بأن يوقع في خطأ كبير مألوف يحجب رؤية الجانب الجوهرى الآخر، وهو جانب تاريخ عقيدة شاملة ذات خصائص ومميزات ومقومات خاصة^(٢).

يبد أنه يجب أن نلاحظ أن الموازنة مع أي مقارنة أخرى سوف لا تكون محدودة على صعيد الفكر والثقافة فقط، ولكنها سوف تجري بصورة أدق من القاعدة على مستوى التصور العام الأولي نفسه، سواء اقتصادته إيديولوجية أو فلسفة أو عقيدة.

إذن، فمن خلال هذه الفكرة الجذرية للأخلاقية الإسلامية المتعلقة بالتغيير النفسى، وتغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية، ينبغي أن نحاول تفسير التاريخ الإسلامى.

ولا جرم أن المنهج سوف يكون مغايراً تماماً لما درجت عليه الدراسة التاريخية للشعوب الأخرى. فالشأن بالنسبة إلى المسيحية مثلاً يتعلق بتاريخ المسيحيين أقل منه بتاريخ المسيحية، بمعنى أنه يتعلق على الأقصى بتاريخ الاختلافات المذهبية والعقدية العديدة والصعوبات التي كانت الكنيسة تعاني منها في تفسير بعض المتناقضات، أو تأويل مختلف الأسرار الدينية. كما أنه يتعلق أيضاً بتاريخ المحاولات العسيرة للتوفيق بين المذهب الروحي المسيحى ومتطلبات الحياة المادية، بين ما هو دنيوي وما هو أخروي. إذن لم يكن الأمر متعلقاً بتاريخ

(١) عبد الرحمن علي الحجي: نظرات في دراسة التاريخ الإسلامى، ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣.

المسيحيين وهم يواجهون مثلاً مشكلات تأسيس دولة على الرغم من أن المجابهات السياسية لم تكن قليلة في رأينا، ولا كانت تستهدف إقامة سياسية مسيحية. وإنما كانت تحركها دعوى استرجاع سلطة إلهية مطلوبة اختلست من الكنيسة. ولا يحدثنا التاريخ عما كان المسيحيون يواجهونه من المشكلات المترتبة على إقامة مؤسسات اجتماعية أو قضائية . . وفي المقابل، فإن الكنيسة حافلة بتاريخ الإصلاحات الداخلية . . .

وعليه فلاريب " أن الإسلام فريد في إقامته للمجتمع الإسلامي على فكرة الأمة، وأن هذا المفهوم، مستمد من العقيدة الإسلامية، ولا نظير له في المجتمعات الإنسانية قبل الإسلام وبعده . . وأن ديناميكية الجماعة الإسلامية، هي التعاون والتضامن والتكافل والتناصر"^(١).

التفسير الإسلامي للتاريخ

١- النظرة القرآنية للتاريخ:

إن حركة التاريخ الإنساني لتنبثق في المنظور القرآني من مفهوم الحق والعدل في مقابل مفهومي الباطل والظلم. إنها لتربط في انسجام ربطاً دائماً بين السماء والأرض حيث تتداخل عمليات الماضي والحاضر والمستقبل تداخلاً مستمراً، وتتواصل هذه الأبعاد الثلاثة وتتابع بحيث تكون وحدة زمنية حيوية ممتدة بلا حدود^(٢) إلى يوم الحساب.

(١) كمال محمد دسوقي. "فقه الاجتماع الشرعي"، مجلة منار الإسلام، أبو ظبي - العدد ٦، السنة

١٥، يناير ١٩٩٠م، ص ٣٨.

(٢) عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ص ١٤.

إن اليوم الآخر وانتظار الفرج هما في النهاية، أهم المعايير الرئيسية لقياس مدى الفعالية التاريخية للناس وللأمم، وفي الوقت نفسه يمثلان أهم المحرضات على حركة التاريخ.

إلا أن التقييم لن يكون أخلاقياً أو ذاتياً فحسب، بل هو أيضاً موضوعي، لا سيما أن الإنسان صوف يلقى جزاءً من خلال أعماله هو، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المجتمعات التي من مجموعها يتكون التاريخ.

٢- البعد الغيبي:

إن الغرب عاجز كما يرى سيد قطب، عن فهم الحياة الشرقية، وأعجز منه عن فهم حياة المسلمين بصورة خاصة، ما دام يفلت منه العنصر الغيبي، ذلك البعد الذي ما زال يفتقده لا سيما في العصر الحاضر، الذي تغلب عليه مختلف النظريات المادية والتجريبية^(١).

إن البعد القرآني يحتوي من جانب على تغطية أفقية للتاريخ البشري بحيث إنها تتمثل أساساً في القصص القرآني المتعلق بمحاولات الحوار بين السماء والأرض، ومن جانب آخر فإنه يشتمل على تغطية عمودية لكل واقعة تاريخية مهمة على حدة. الأمر الذي يفسر تكرارها في النص القرآني.

وإذ تتضافر المعطيات المستقبلية والوحدة المستمرة في المساحة والزمن، والتي تحكمها قوانين إلهية أي السنن بالتعبير القرآني الخاص، فذلك بعينه هو الذي يميز التفسير الإسلامي للتاريخ^(٢).

(١) سيد قطب: في التاريخ، فكرة ومتهاج، ص ٢٨.

(٢) أما عن الاكتشاف المنسوب إلى رواد التاريخ الكبار فإنه يعد متأخراً عن الإسلام وتالياً له فيما إذا صح وتفتت علميته.

٣- عناصر أخرى في التفسير الإسلامي للتاريخ:

كي يتيسر لنا فهم هذا التفسير، يتعين علينا أن نقصي جانباً جلّ التصورات الجارية إلى حد الآن بشأن التاريخ، محلين محلها ما يلي:

١- النظرة التفاؤلية.

ب - ضرورة انتصار قوى الحق والعدل والسلام على قوى الباطل والظلم والعدوان.

ج - الإيمان بقد أفضل تسود فيه القيم الإنسانية سيادة مطلقة، ويتحقق في ظله قيام المدينة الفاضلة والمجتمع المثالي واقعياً.

إن الفكرة المنبثقة أساساً من المفهومات القرآنية^(١) ترتكز بالدرجة الأولى على نظرة تفاؤلية للسيرورة الشاملة للنظام الطبيعي والمآل التاريخي، وإنها لتوطد الأمل في المستقبل بقدر ما تمحو معها الرؤى القائمة المتشائمة بخصوص تطلعات الإنسانية وآمالها الذاتية.

د - شخصية المجتمع وطبيعته:

إنه لا يمكن أن تكون للتاريخ فلسفة ولا قواعد ولاضوابط عامة، ولا يمكن أن يشكل موضوع تفكير ولا أساساً للبحث والذكرى والدرس ما دام المجتمع لا يملك شخصية مستقلة وطبيعة نوعية.

ذلك أنه إذا قدر لهذا المجتمع أن يفقد هذه الشخصية المستقلة فإن التاريخ سيتحول إلى مجرد التعبير عن حياة كتلة من الأفراد، خالياً في سرده من العبر، دون عطائه التربوي والحضاري.

(١) مفهومات تؤكد ضرورة انتصار رسالة الوحي وفوز الصالحين والافتقار إلى جانب ضرورة خيبة قوى

الظلم والجور، وأيضاً ضرورة انتظار الفرج.

هـ - المرتكزات القرآنية في فهم التاريخ:

هـ - ١- يرفض القرآن كلية أن ينظر إلى التاريخ من زاوية سطحية تافهة، ويؤكد على وجود سنن^(١) أو نواميس كونية ثابتة في تطور الأمم. إنها سنن لا تبدل: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح: ٢٣]. ومع ذلك فهي تحفز ديناميكية المجموعات البشرية من أجل تفادي أخطاء الماضي.

هـ - ٢- إن كل ما يحصل للناس وللمجتمعات جدير بأن يطلق عليه، حقيقةً وصدقاً، وصف "التاريخي" ما دام يتعلق بهم من خلال أعمالهم وحركاتهم في كل لحظة طوال بقائهم على وجه الأرض.

كما أن كل ما يسمح بإقرار نظام اجتماعي جديد، وقيام علاقات جديدة للقوى هو عمل تاريخي في الصميم.

هـ - ٣- ويلج المفهوم القرآني على ضرورة الوعي بالزمن الذي يجري من أجل التمكن من تصور الماضي وتحديد الحاضر، إنتاجاً وكفاحاً وتشيداً.

هـ - ٤- كما يبحث على اعتماد التاريخ كمعرفة، لأن المجتمعات البدائية التي لم يظهر فيها التاريخ باتم معنى للكلمة، كعلم للمعرفة، ظلت كما هو الملاحظ، جامدة متحجرة توحى بأنها عديمة التاريخ أو أنها تعيش في منطقة "اللاشعور التاريخي".

هـ - ٥- إن إغفال السبب الحقيقي لظاهرة تاريخية لا يمنع المؤرخ من الفهم السليم فقط، ولكنه يعزز بل ويدفع إلى إنشاء تصورات هوائية، وربما أدى تخيلات غريبة أو مغرضة لمرحلة تاريخية أو في حق شعب أو مجتمع ما.

(١) ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [طه: ١٤٣].

﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾ [آل عمران: ١٣٧].

فهذا د. محمد عمارة يتلکأ عن الفهم الصحيح عندما يحاول فصم العلاقة الحميمية بين الدين والسياسة في الإسلام فيخرج علينا بتفسير ذاتي يتورع عنه بعض المستشرقين، حيث يصرح: "فلا الحرب التي سُميت بحرب الردة كانت دينية، ولا حرب علي مع خصومه كانت دينية لأنها كانت حرباً في سبيل (الأمر)، أي الخلافة والرئاسة والإمامة، وهذه سلطة ذات طبيعة سياسية ومدنية، ومن ثم كانت الحرب التي نشبت لأجلها سياسية ومدنية هي الأخرى" (١).

وأغرب من هذا وأبعث على الشطط أنه بزعمه "كان اشتراط قرشية الخليفة تعبيراً عن موقف عربي (كذا) ضد عجمة الدولة ممثلة في رأس سلطتها وقائدها الأعلى" (٢).

وأوغل في اللبس تجرؤ من قبيل اعتبار الخليفة الراشد عمر بن الخطاب العلماني الأول في الإسلام: "فقد كان رائد التمييز بين السياسة والدين، مع معارضة جمهور الصحابة له، ولقد بنى الدولة الإسلامية على هذا التمييز" (٣).

كما يتنكب د. عبد المنعم ماجد الصواب في تفسير الدوافع الحقيقية للفتوحات الإسلامية التي أدركها بعض المستشرقين فيعترض عليهم بقوله: "لا نوافق بعض المستشرقين في قولهم: إن العرب كانوا مدفوعين نحو الفتوح بالحماس الديني، فمن غير المعقول أن يخرج البدوي - وهو الذي لا يهتم بالدين - لينشر الإسلام... ولقد كان المسلمون متوحشين بدرجة تثير الاشمئزاز لدرجة أنه في فتح الأندلس: "قيل إنهم طبعخوا أول من قتلوه في القدور" (٤).

(١) محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، سلسلة الهلال، العدد ٤٠٠، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٣٨٤.

(٢) محمد عمارة: الإسلام وقضايا العصر، ص ٢٣.

(٣) جمال سلطان: عزو من الداخل، ص ٢٣.

(٤) عبد المنعم ماجد: التاريخ السياسي للدولة العربية - نقلاً عن المرجع السابق ص ٢١.

هـ- إن الحتمية التاريخية التي تحيل الإنسان إلى العجز عن الفعل، وتنفضي بالمجتمع إلى الجمود والشلل، لا يمكن أن تتلاءم وقابلية التفسير الإيجابي للإسلام، اللهم إلا إذا كان المقصود بالحتمية: حتمية الأسباب، فإذا كانت السببية الطبيعية تقابلها سببية اجتماعية دون إحالة الإنسان إلى الدرجة الثانية في الاعتبار السببي الفاعل^(١)، فإنها بلاريب حتمية مقبولة إذ لا تخرج عن مجال السنن. ولأن الإنسان هو المحور المركزي لفلسفة التاريخ. وعليه فلا مجال أيضا لعبادة التاريخ أو "لوثننة التاريخ"^(٢).

٤- القيم الروحية والرؤية التركيبية:

إن تفسير التاريخ الإنساني لينبثق من موقف موضوعي شامل يربط في انسجام سائر القيم التي يتكون من مجموعها التاريخ سواء كانت روحية أو مادية، طبيعية أو فوق الطبيعية.

ومن البديهي أن تكون هذه الخصيصة الأكيدة من وحي النظرة الإسلامية التي لا تعتبر القيم الروحية مجرد أدايات تعبدية أو فردية، ولكنها تنظر إليها على أنها قيم ذات جذور، هي من العمق والرسوخ بحيث إن الرابط متين بينها وبين الواقع الإنساني المعيش من جهة، وبين الوجود الاجتماعي من جهة أخرى.

إن الرؤية التركيبية والمنهج الموضوعي والتحليل العميق المتحلي بالواقعية والدقة، كل ذلك يشكل المراصد الضرورية للتفسير السالم من التحوير والزيف، والذي نجد نموذجه فيما يقدمه لنا القرآن بشأن التاريخ بأبعاده الثلاثة التي تلتقي عبر علم الله.

(١) فهو لا ينحيل إلى مجرد كائن حي، إذ هو بميزة "التكريم" خليفة الله في أرضه نشاط به أمانة التكليف: دعوة وتطبيقا ودفاعا. وهو مسؤول لكونه مخيرا يحكم خضوعه الإرادي الواعي لله. والتاريخ إنما هو حصيلة عمله، وهو سيده الفاعل المتصرف.

(2) Historiolatrie ou reification de Histoire.

إن منهجا تكامليا هذا شأنه، يجعلنا نلمس شبه تحدٍ للتفسيرات الجزئية الأخرى القائمة على الفرضيات الموجهة، أو ذات العامل الواحد، والتي غالبا ما تعرضها النظريات التاريخية، والتي، مهما بلغ شأوها، لا تنفك قاصرة متقوصة لا تستوعب الحقيقة الكلية ولا التفسير الكامل.

ونخلص من هذا إلى أن التفسير القرآني حري به أن يتخذ مرجعا علميا لكل تصور منهجي يبحث بمعايير موضوعية عن معرفة حقيقية لا التواء فيها، للقوانين والسنن، ولحقائق الكون والبشر، ولأسرار الوجود وعواقب الأشياء مما يهيئ لفهم أمثل وأشمل لسببية التاريخ.

٥- المنظور القرآني للقصص التاريخي:

إذا كان القرآن يعرض قصصه وصوره ورواياته التاريخية من خلال تصويره المتنوع للماضي، فمن المؤكد أنه لا يستجيب بذلك لمذاق أدبي، ولا هو يغذي حاجة رومانسية في أتباعه، وأقل من ذلك أن يوفر لقرائه والناظرين في آياته ترفقا ذهنيًا^(١).

إن العروض التاريخية في القرآن لا تقتصر على مجرد وصف الماضي، ذلك أنها تتعدى الإطار الفني "للقصص" أو "للرواية"، لتضم إليها البعد التاريخي، ليس بغرض البحث الأكاديمي، ولا لمجرد السرد الفني. وإنما هي تستهدف أساسا أمرين من وراء ذلك:

أ- استخلاص العبرة^(٢) واستنتاج الدرس من تاريخ الشعوب والأمم والناس.

(١) ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كَمًّا لَاعْلَى﴾ (الأنبياء: ١٧).

(٢) أي العبور من القصة إلى معزاها، وتجاوز سطور التاريخ لاستشفاف ما وراء هذه السطور، وتعني، كذلك، العبور من الماضي السحيق إلى الحاضر القائم، من الحياة التي مضت، إلى الواقع الذي نعيش. انظر: محمد رضا الحسيني: كيف فهم القرآن؟، ص ٢٠٩.

فإن الإنسان وحده هو الذي يملك تاريخًا، لأنه هو وحده، بدلا من أن ينلج ببساطة في ظل الزمان والمكان ويدعن في غير ما مقاومة إلى استمرارية محتومة ليس من ورائها من مستقبل، تراه يشعر شعورا عميقا وواعيا بالزمن.

بهذا المنظور الحيوي الذي لا يتعامل مع التاريخ على نحو "ستاتيكي" لا يزيد على كونه خزينة للماضي، بل على أساس أنه شيء حي ينبض بالحركة، لا يسوق القرآن الكريم العبرة، وهي مستخلصة من سير الحوادث، ولا الموعظة، وهي مستقاة من روح الوقائع، لغرض سمعي يحكى، أو كأقصوصة تنضاف إلى ركام معرفي، أو إلى حشد من المعلومات التكدسية. وإنما هو يستهدف من وراء ذلك، وبما تنطويان عليه من حقائق تقطر واقعية ومصداقية تاريخية لا يرقى إليهما أدنى شك، تحويلهما من الإنشاء الخبري إلى البناء العملي بحيث تستخدمان كأداة في إعادة بناء حياة الإنسان والمجتمع.

وبهذا يتأكد أن العبرة لا تساق في القرآن لذاتها، ولا الموعظة تسرد لمجرد الوعظ، لأن ذلك من قبيل دراسة التاريخ للتاريخ، وقصره على النقل الحداثي مما يتنافى والتصور الإسلامي كما تقدم. وإنما تذكران لفورية العمل ومنهجية الحركة. ودليله في أي الذكر الحكيم:

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾ [السا: ٦٦].

وانطلاقا من قرآنية العبرة ومدى تاريخيتها كما تقرر، يبطل الزعم القائل بأن الغرض من قصص القرآن، إنما جاء لبيان العظة وتغذية الحاجة الإنسانية الخالدة إلى العجائب^(١).

ويهتز الادعاء الباعث على وهمية القرآن وخلوه من الحقيقة التاريخية في

(1) J.B Villars: L'Islam d'hier et de toujours, p. 20.

مثل رد التزييل: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ [الجنابة: ٢٩].

﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [يوسف: ١١١].

﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ﴾ [الكهف: ١٣].

﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ [آل عمران: ٦٢].

ب - التوجيه السلمي لحركة الإنسان، بحيث إن التأمل في التاريخ ليحمل على النظر الموضوعي في مجراه وسير أحداثه وصلته بالمثل العليا والسنن التي يدعو إلى اكتناهاها القرآن، والتدبر بجديّة مصيرية وعمقٍ مسؤول، سواء على صعيد الفرد أو للمجتمع، في كل ما يسبب الدمار والتعاسة والتخلف والاستضعاف للشعوب والأمم، وما يصرف عنه من عوامل البناء الحضاري والعمران البشري والهدفية الرسالية من الوجود ككل. وتحلي هذه المعاني مصطلحات "السير في الأرض" و"النظر في العاقبة"^(١).

وإذا كان العرض القرآني يعمل من أجل توجيه حركة الإنسان دونما إكراه، لأنها تأخذ مبرراتها من كيانه النفسي الذي لا يني الإسلام في إثراء حوافزه، فإن ذلك لا يقوم مرة أخرى، مقام مجرد السرد لأحداث الماضي، وإنما ينشد توعية هذه الحركة بالذات وتبصيرها، والتي يمكن تسميتها "بالتغيير" باعتبارها أساساً، وفي الوقت نفسه موضوعاً للثورات والتحويلات في المجتمع الإسلامي خصوصاً، ولأنها لا تصدر هكذا هملاً وإنما هي تجري وفق ضوابط وسنن.

(١) ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [المل: ٦٩].

﴿فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ [يونس: ٣٩]. وتارة ﴿عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الاحزاب: ٨٦]، وتارة أخرى

﴿عَاقِبَةُ الْمُكَذِبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، إلخ...

٦- سنن التاريخ وقوانينه:

من المفيد أن نذكر أن دراسة حركة التاريخ الإنساني تحتل أهمية قصوى في القرآن، إلى حد أنه كان أول كتاب طرح إشكالية السن والنواميس باعتباره كتاباً مقدساً، وأول من تعرض إلى القوانين التي تحكم سير التاريخ وحركته ونبه عليها.

فهو يخبرنا بطريقة غير مسبقة، وعلى كل حال قبل الكشف الخلدوني، أن هذه السن هي أبعد من أن تكون غير متناسقة، لأنها تتطابق مع القوانين التي تحكم البنية الإنسانية، سيما أنها تصدر عن معطيات أساسية وثابتة: مثلاً في عالم الفكر والأخلاق والمشاعر والقطرة... والقواعد المتعلقة بمختلف علاقات التفاعل في العالم الذي يتحرك فيه الإنسان.

ثم إنه لما يسترعي الانتباه أن جملة غزيرة من التمثيل الذي لا يخلو من البعدين التربوي والأخلاقي، مما اشتملت عليه آياته التي لا تلبث أن تنقلب إلى براهين مادية ووثائقية للتاريخ، تساعد على التنبؤ مسبقاً ويقتن شبه رياضي، بالعواقب المحتملة لسلسلة من الوقائع التاريخية الاجتماعية المعينة.

٧- اعتبارات منهجية:

٧-١- يتعين في الظرف الحالي الحاسم بالنسبة إلى نهضة العالم من أن ينكب ذوو الاختصاص بكل جدية، على إعادة كتابة التاريخ الإسلامي كتابة إسلامية حلرة وحقيقية على أسس جديدة، وطبقاً لمنهجية أكثر التزاماً بالموضوعية، التي تحول دون تحريف الحدث التاريخي بنحوٍ من الانحاء، ونخلصه من رواسب الاستشراق وشوائب الاستعمار.

أما المصادر المكتوبة لهذا التاريخ فيمكن العثور عليها اليوم، في رأينا، في

شكلين أساسيين:

أولاً: في المصادر العربية والإسلامية الأولى والآثار الإسلامية التي تعتبر أساسية في دراسة التاريخ السياسي والعمراني والاقتصادي والاجتماعي للإسلام بالإضافة إلى الإنتاج الأدبي.. حيث ظهر الشعر الحزبي نتيجة للسياسة الحزبية للدولة الأموية... كما ظهر الشعر الوصفي الذي يصف الآثار والمنشآت العامة^(١). وواضح أنه لا يخدم عملية التاريخ إدراج الأقاصيص والحكايات وما رادف الميثولوجيا.

ثانياً: في المراجع الغربية وأعمال المستشرقين بعد التمهيد العلمي والتنقية المنهجية. ويذهب سيد قطب إلى الاعتراف بالجهد الذي بذلته هذه المدرسة، في جمع النصوص وتحليل الوقائع والنقد الداخلي والخارجي^(٢) طبعاً دون الوثوق دائماً، مع ذلك، في تفسيراتهم، أو الاطمئنان إلى تأويلاتهم، لأن هذا الاستبطان وهذا الإدراك لكثرة الحوادث التاريخية هما اللذان يعورهما البعد الآخر عندهم، وقد كنا أومأنا إليه آنفاً، وقررنا استعصاءه على الغربيين لدى دراستهم للإسلام عموماً.

٢٧-٢ ومن جهة أخرى ينبغي التأكيد على الأهمية البالغة والصفة العاجلة بالنسبة إلى المسلمين، في أن يبادروا هم أنفسهم، بكتابة الأحداث التي تلاحق وتتزاحم في واقع ملتهب وتفسيرها. وذلك بهدف رسم منعطف جديد في تاريخهم، ومن ثم تقويم المنحى التاريخي للإنسانية، وذلك بتمكينها من أن تكتشف بصدق متزايد آفاقاً جديدة للسعادة والسلام والازدهار الحضاري.

(١) عبد العزيز سالم "مصادر التاريخ الإسلامي"، مجلة منار الإسلام، المجلد ٦، السنة ١٥، ص ٤٤.

(٢) سيد قطب: في التاريخ.. فكرة ومنهاج، ص ٤٢-٤٣.

٣٧- وأساسي أن نميز بواسطة قطيعة معرفية أو فصم إبستمولوجي، بين ركائز التصورات الإسلامية، وبين أشكال تمثيلها وتطبيقها من خلال مختلف ضروب الواقع التاريخي، التي عرفتها شتى الأجيال الإسلامية.

٤٧- من أجل الحفاظ على الإنصاف والانسجام في البحث العلمي، يجب أن نهتم بفهم المعطيات الإسلامية للتاريخ من خلال استغلال قرآني مناسب دون التواء.

٥٧- إن عطاء علوم الحديث وفضلها في المجال المنهجي أمر لا يمكن نكرانه بالنسبة إلى البحث العلمي. وكذا مساهمتها في تكوين الروح النقدية في دراسة التاريخ. فضلا عن أنها سابقة على المنهج الخلدوني بالرغم من أن المؤسس الشرعي لعلم الاجتماع قد يزعم الريادة في تدشينه عبر "المقدمة".

وهذا لا نخاله يقلل في شيء، لا الدور ولا الأهمية اللذين كان يتمتع بهما العلامة عبد الرحمن بن خلدون، وإنما كل حرصنا في إعادة ترتيب استحقاقه بالنسبة إلى مدرسة كاملة من المفسرين والمحدثين والرواة الذين تحولوا إلى مؤرخين كالطبري في "تاريخه" وابن سعد في "طبقاته" والبلاذري في "فتوحاته" والبيهقي في "صحيحه..."^(١).

(١) ويؤيد هذا ما ذهب إليه عبد الواحد وافي بقوله: "صحيح أن ابن خلدون ليس أول من ابتدع هذه الطريقة، فقد سبقه إليها منذ القرنين الثالث والرابع عدد غير يسير من المؤرخين كالواقدي والبلاذري وابن الحكم المصري والمعوذي.

ولكن ابن خلدون يمتاز عن أسلافه من سلكوا هذا المنهج في التأليف التاريخي ببراعة التنظيم والربط، وحسن السبك، كما يمتاز عنهم بالوضوح والدقة في تبويب الموضوعات والفهارس". (علي عبد الواحد وافي: هجريات ابن خلدون، ص ١١١).

وفي ص ١١٢، يورد قول المؤرخ الإنجليزي "روبرت فيلنت": "إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ وجدنا من يتفوق عليه من كتاب العرب أنفسهم، وأما كواضع لنظريات في التاريخ فإنه منقطع النظر في كل زمان ومكان".

وإنه ليدين لهم بمعالم هذا المنهج العلمي الجديد، وبالنقد والمقارنة وغير ذلك مما عملت بعد من أجل تنميتها وبلورتها بشكل أوسع وبموضوعية أكثر، مقدمة ابن خلدون.

٦٧- إن التكوين المزدوج لدى المؤرخين المسلمين، لثو فائدة تتأكد بالأخص في البحث في العلوم الشرعية الإنسانية عامة والتاريخ خاصة. لا سيما أن هذه التخصصية - المتمثلة في الإحاطة بالعلوم الشرعية - ذات علاقة بأخلاقية معينة تؤهل وتنم كثيرا عن شخصية الباحث، وربما دلت أيضا على منهاجه ابتداء. وفي الخلاصة، فإن المقاربة المادية كما تتجلى بشتى تفرعاتها المذهبية وامتداداتها النظرية، تعتبر عصاراة الفكر الغربي، وسمة المنهجية المستمدة من خصائصه الهلينية. وهي بهذه الصفة ثمرة تاريخية للفلسفة الإغريقية اللاتينية، ونتيجة للتجربة اليهودية المسيحية.

وإذ تجسد الصراع بين العقل والروح والجسد، والنفرة بين الواقع والمثل، والتجافي بين الأرض والسماء، متجهة في تفسيراتها الملتوية الاتجاه الوصفي والتكميمي بحيث لا تدرك الحكمة في الأشياء، وتنفي الواقع غير المحسوس، وتستبعد الغائيات وتُحَيِّس مفهوم الإنسان، ويرادف الدين في منظورها الخديعة والافيون والاختلاق، وتُفَرِّد العامل الاقتصادي بالأولوية، وتؤله المجتمع، وتوثن التاريخ، ولا تكثر بالقيم والأخلاق مقابل الاهتمام بالعقد و"الليدو" واللاوعي، وتجنح إلى التعميم توصلا إلى المجانسات ضربا للأصالة والخصوصيات، فإنها بهذه المناهج، وبمحاولات تلفيقية لتحليل الإسلام وتفسيره: دينًا وشريعة وواقعًا وحضارة، لتقع في شبكة عريضة من الأخطاء الجذرية الجسيمة والخلط الفادح المتداخل كما تبين لنا، من جراء النزعة الإسقاطية والانشداد إلى الخلفيات والأفكار المسبقة.

وبذلك كله أو بعضه، تراكم العوائق الذاتية والثقافية النفسية إلى جانب المرامي الإيديولوجية، فتتخرم ابتداءً المعايير العلمية، وتنتلم الموضوعية، وتتعم الرؤية الصحيحة، وتكون النتيجة في النهاية حصيلة تكهنات بدائية مغلوطة وإفرازات تنظيرية، عليها مسح العلم وما هي بالعلم، وتحفها تعثرات معرفية عليها وشاح الأكاديمية والأكاديمية منها براء، يتأرجح متبنوها من الباحثين ومتجوها من المستشرقين في ضائقة شديدة ولا مناص: بين قصور في الفهم، وإرادة اللا فهم.

فالإسلام، في مخبر المقاربة المادية، مزيج تاريخي فلسفي متناقض، وتركيب إيدلوجي متنافر، ومع ذلك فهو يعكس كل الألوان وينصهر في كل القوالب، وعرضة للتجريب والتنظير... ناهيك عما تفعل به السياسات الراهنة محلياً ودولياً، وما يكيد له التخطيط الإمبريالي والإعلام الصهيوني المضاد...

إن مقارنة هذا منحاهما، لخلق بالعلم أن يلفظها، وحقيق على العلماء أن يكونوا بمنأى عنها، صونا لعلمية البحوث وغايتها الشريفة، وموضوعية النتائج وواقعيتها.

والأفقلب الحقائق بذريعة العلم، وطمس الواقع بغطاء المنهجية المعكوسة، لكفيل، أحدهما أو كلاهما، أن يفضي بهذه المادية التي تنطوي على المتناقضات، وفي نفس الوقت تبحث عنها، إلى أن تصطبغ حتماً في مقرراتها بالتناقضية.

وعلى غرار "شناعياتها" فيما توصلت إليه بصدد الإسلام، فإنها سوف تخلص فيما إذا طبقت مثل هذه المناهج محفوفة بما ورائياتها، على أديان الغرب وتياراته الفلسفية والإيديولوجية، إلى مقررات مقلوبة مستغربة، كالقول

مثلا بروحنة^(١) اليهودية، أو مادية المسيحية، أو دينونة^(٢) الماركسية، أو
"خلقة"^(٣) الوجودية، أو تصوف الفرويدية، أو أنسة^(٤) الداروينية، وما إلى
ذلك من التشويهاات الصارخة.

(١) روحنة اليهودية: القول بتزعنتها الروحانية. :

Spiritualisation du Judaisme?

(٢) دينونة الماركسية: القول بطابعها الديني. :

Religiosite du Marxisme?

(٣) خلقة الوجودية: القول بانحماها الأخلاقي. :

Moralisation de l'Existentialisme?

(٤) أنسة الداروينية: القول بمكس حيونتها للمفهوم الأنيسي (البشري) للإنسان:

Humanisation ou Hominisation du Darwisme?

الباب الرابع

المنهج الجدلي

الفصل الأول

التشكيك في ظاهرة الوحي

تمهيد

النزعة الجدلية:

الجدلية منزع آخر يتتهجه بعض المستشرقين وعلماء الغرب في مطارحة قضايا الإسلام ودراسته عقيدة وفكرًا وتاريخًا وحضارة.

وليس غرضهم من هذا الجدل استقطاب الحق واستصوابه أو ترجيح ما يقوم به دليل من عقل أو نقل أو منهما معًا، لاعتباره أو الأخذ به، وإنما يشيرونه جدالة^(١) وعلى سبيل المنازعة والمغالبة، بل ومن أجل مداحضة الحق كما قال تعالى:

﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ [الكهف: ٥٦].

والربط في الآية الأنفة بين الكفر والجدال ربط واقعي حكيم، لاتفاقهما في معنى الجحود والتغطية والطمس لمعالم الحق، وحجبها عن الأنظار ولو استبان دليلها وقامت آياتها.

وعلى هذا يكون الجدل مذمومًا منبذًا في الشرع لانطوائه على إصرار على الباطل، وارتكازه على الهوى، أو بتعبير آخر لقيامه على الذاتية المفرطة والتعصب المقيت بهدف الطعن والمثالبة والمخاصمة لا غير.

١- الجدال الفج:

ولذلك عاب القرآن الكريم على الجدلين جدالهم بغير علم، وإعراضهم بغير سلطان، وعزوفهم عن طلب الحق مكابرة وإمعانًا في الصلف والضلال والمغالطة.

(١) جدله أي ألغاه على الجدالة، أي الأرض الصلبة، انظر: الزمخشري، أساس البلاغة، مادة: جدل.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ﴾ [غافر: ٥٦].

وفضلاً عن أن الجدل متزع جبلي في الإنسان إلا أنه يشتط به إذا كان مقصوداً لذاته أو كان يتغي من ورائه مجرد النقض والمخالفة، أو للحادة والمشاقة.

﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرُ شَيْءٍ جِدْلاً﴾ [الكهف: ٥٤].

فالجدل هنا نقيض للإيمان وانحياز للباطل. بل هو موقف نقيض يتعارض مع اليقين الاعتقادي.. إنه الشك الناظر في النقاوض والحقائق^(١)، وقد يتحول إلى أداة في الصراع الفكري والعقدي إذا كانت تحركه نوازح الخصومة المفتقرة إلى العقل والرصانة والحكمة والتدبر:

﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جِدْلاً بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨].

وهو بهذا المعنى لا يتعلق إذن باستظهار الأدلة المقنعة، أو هو يستند إلى الشواهد في الاحتجاج، بل هو قدرة أو ملكة في المقاتلة^(٢) وإلزام الخصم ما لا يلزم، وهو "نزاع ومراء وعناد، وإثارة شُبّه وإشاعة مغالطات، وإعراض وتخلص باستعمال أساليب لا يقرها منهج ولا يرفضها منطق..."^(٣).

ولما كان الجدل من طبيعة الإنسان - وما جاء الإسلام ليناقض الفطرة، وإنما جاء لترشيدها وتوجيهها - لم يتركه القرآن الكريم ينشأ عن ترف ذهني طلباً للغرور الذاتي، والزهو بالتبكيك والإفحام إبراراً للطاقت الكلامية، وإخضاعاً للفكرة إلى متاهات فلسفية محضة، أو تدريباً على صناعة اللف والدروان من

(١) خليل أحمد خليل: جفلية القرآن، ص ٢٢.

(٢) فقلته عن حاجته: صرفته فانقتل، انظر الرمخشري: أساس البلاغة، مادة: قتل.

(٣) محمد التومي: الجدل في القرآن الكريم، ص ١١.

قيل الجدل الأفلاطوني^(١)، أو أن ينقلب إلى مناقشات بيزنطية لا طائل من ورائها سوى الهروب من مجابهة الحق بعدما انبلجت ملامحه:

﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾
[الأنفال: ٦].

بل إنه يحذرنا من الانحراف بالجدل إلى غير وظيفته الحقيقية بحيث يصبح من إساءة الباطل ووحى الشيطان^(٢)، أو قد ينتهي به العدول عن الحق إلى ركوب متن الخيانة:

﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾
[النساء: ١٠٧].

٢- مميزات الجدل القرآني:

وفي مقابل ذلك يدعونا القرآن الكريم إلى المجادلة بالتي هي أحسن^(٣) على ضوء من مسلك الأنبياء الذين جاؤوا^{*} ليعلموا الإنسان طبيعة الكلمة التي تأخذ وتعطي، ليتعلم كيف يعالج مشكلاته بها، وكيف يحل خلافاته من خلالها، لأنها تمثل النافذة التي يطل منها الإنسان على ما في داخل الآخرين عندما نجد صداها الإيجابي في كلماتهم الهادئة أو الصاخبة^(٤).

كما يحثنا الوحي على إقامة الجدل على أساس من الحوار الهادئ المثمر وفي

(١) الذي يعتبر المحاورة مجرد موضوع للدراسة ودرة على فن الجدل، من غير أن يكون الغرض منها التوصل إلى نتيجة، أو التحصيل على معرفة.

انظر: محمد حسين فضل الله: الحوار في القرآن، ص ٢٣.

(٢) ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَوُحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾ [النعام: ١٢١].

(٣) ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

(٤) فضل الله: الحوار في القرآن، ص. ب.

إطار من الأدب الإسلامي الجرم في غير ما انفعال أو توتر أو مغاضبة أو عنف
لأن ذلك يخدم الدعوة ويوصل إلى الهدف المنشود:

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾
[النحل: ١٢٥].

وحين يختار لنا القرآن الكريم أسلوب الحوار المتسم باللين والكلمة الطيبة
والجدال المرن المتفتح، فإنه "يشير إلى النتائج العملية التي تجنيها الرسالة من
خلال هذا الأسلوب، وهو أن تحول أعداءك إلى أصدقاء ينطلقون معك فيما
تفكر فيه وفيما تعمل له"^(١).

﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ لِمَا أَذَى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾
[فصلت: ٣٤].

وواضح أن الجدال البناء بهذه الصورة المشرقة علمي في مبناء، سلمي في
متهام، لا تلفيق فيه ولا تزوير، ولا تحامل ولا تناور، ولا قذف فيه ولا تبیت
ولا تهويل ولا افتراء...

٣- الجدال الاستشراقي:

لكن النزعة الجدلية التي نحن بصدد فحصها لدى المستشرقين وعلماء
الغرب، عندما ينكبون على تشريح مفاهيم الإسلام وأحكامه ومسائر قضاياءه،
يهدف الجدل وحده، وإن هم خلعوا عليه صفة العلمية بزعمهم، تشكل اتجاهًا
خطيرًا هدامًا لا يفتر عن تقويض دعائم العلم والخلق معاً. ففي حين أن الجدل
وهو يرمي إلى الإقناع والسعي عن قصد واضح إلى التأثير أو الضغط على
الطرف الآخر لانتزاع تنازله أو تأييده، وهو بهذا يمارس نوعًا من العدوان

(١) فضل الله: المرجع السابق، ص ٥٣.

الاجتماعي، يكون موجهاً نحو التغلب على الأفراد، نجد أن النظرية العلمية تتجه نحو التغلب على الطبيعة وإيجاد حلول لمشكلاتها^(١).

يزعم الجدليون أنهم يتغنون العلم، وباسمه يشيرون الجدل فيما يتعلق بالإسلام، ولكن كم تبلغ المسافة الفاصلة بين النوايا المعقودة في هذا الاتجاه، وبين الواقع الجدلي الذي تلهم به في وضوح تام مؤلفاتهم الشخصية التي هي خير ترجمان لهم.

إنه لمن المؤسف حقاً ألا نجد أثراً للجدية ولا للموضوعية من بين معاييرهم العلمية الأساسية، وذلك منذ الجدل المشين الذي سنة يوحنا الدمشقي في كتابه (Dialexis) والذي كون المحور التقليدي التلفيقي والانهامي لجميع كتابات العصور الوسطى^(٢).

إن قابلية التلاشي لا قاييلهم المتعمدة ولثرثرتهم الواهية، والتي تضرب أحياناً إلى التحامل فترادف اللجاجة، لتُمثل خطراً مزدوجاً يتحمل هؤلاء الجدليون مسؤوليته كاملة، وذلك أولاً عندما ينبرون إلى تشويه حقائق الإسلام باستخدام "كليشيهات" بالية، فضلاً عن مقارفتهم خيانة تاريخية في ممارسة سيئة وجائرة للدور الإعلامي ضد الإسلام في الأوساط الغربية، حيث يثون الحقد والبغضاء، ويتسببون في إثارة النزاع بين عقليات الأمم المختلفة ويعمقون الانحادي بين شتى الثقافات، ويحوّلون دون أية محاولة لفتح الحوار بين الحضارات.

وثانياً: فإن انعدام الإنصاف والطرح الصحيح والاستفهام العلمي في جدل هادف من خلال "تحليل" موضوع "دراساتهم" السطحية للإسلام، يجعلنا

(١) محمد عماد الدين إسماعيل: النهج العلمي وتفسير السلوك، ص ٨٤-٨٥.

(٢) قاسم السامرائي: الاشتقاق بين الموضوعية والافتعالية، ص ٤٥.

نتصور بسهولة المحاكمات التي يلجأ إليها هؤلاء المفرضون الذين لا نخطئ في اعتبارهم مرتزقة الاستشراق المجذب.

ونظرا إلى طول القائمة التي تتضمن أسماءهم ومؤلفاتهم، فإننا نقتصر للمثال فقط على سرد بعض من ساهم منهم في تحرير موسوعات الإسلام، لأن غرضنا كما ألمحنا إليه من قبل، ينصرف أساسا إلى تعرية المناهج الملتوية، فنذكر منهم:

- البارون كارادي فو، الفرنسي،

- جولد سيهر، المجري،

- ماك دونالد، الأمريكي،

- مرجوليوت، الإنجليزي،

- لامنس، البلجيكي،

- شاخت، الألماني... .

٤- الجدل الضاري:

ولقد اتخذ الجدل الضاري على حساقه أن يغذي روح المواربة والتشكيك في تعاليم الإسلام، بدافع من الأسباب العديدة التي نذكر منها:

- ميراث عداوة غالبا ما تكون غير مبررة لكل تصور أجنبي.

- الشعور بأن التحديات الإسلامية تستهدف مصالح المشككين، وتثير

التساؤل حول أهدافهم وتقاليدهم.

- سيل من العقْد والأحكام المسبقة التي تفضي إلى الكفر والردة، وتسيطر

على الذهنات التي لم تألف التغيير، والتي تهاب عواقب التحول إلى الإنصاف

والحقيقة، وكذلك تعجز عن مواجهة الهجوم والانتقادات التي تثيرها هي.

- عرقية حادة قابلة للتواطؤ مع الاستعمار، وللتعاطف مع الارتزاق الفكري أو النهب الإيديولوجي.

ويتضح هذا خصوصاً إذا علمنا أن عددا لا يستهان به من المستشرقين من ضئضى كنسي، نذكر من بين روادهم الأقدمين:

- الأب جربرت الذي انتخب بابا بروما سنة ٩٩٩م بعد عودته من الأندلس.
- بيير الموفر: (١٠٩٢-١١٥٦).

- جيراردي كريمون: (١١١٤-١١٥٧)^(١).

وصولا إلى الأب لامنس وأضرابه المعاصرين؛ الأمر الذي يورط الفاتيكان في التواطؤ مع الإمبريالية، ويسخرهم لخدمة الاستعمار، كأن يشغلوا مناصب مستشارين بوزارة المستعمرات، أو مكلفين بالأعمال في الشرق الأوسط، أو خبراء في العالم العربي الإسلامي، أو تابعين لوزارة الخارجية. كما يمكن أن يخدموا الصهيونية العالمية^(٢).

ولقد اختارت النزعة التشكيكية التي لا تمت إلى الروح الديكارتية إلا بشكل صوري، أن تستهدف بالدرجة الأولى ضرب القرآن والرسول ﷺ: وحيًا وصنء، وحديثًا وسيرة، وكذلك الشريعة والفقه...

وحسبنا هنا أن نستجلي للمثال بعض المزالق المنهجية الخطيرة والمبطنة بخصوص المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي.

(١) مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون، ص ١٦.

(٢) نعد منهم فون جرونيباوم، جولد سيهر، مكسيم رودنسن، شاخت، وهم مستشرقون يهود.

أولاً: استهداف قرآنية القرآن الكريم:

بين الإرباك والارتباك:

لا سبيل إلى اكتناه حيثيات مناهج التشكيك في ظاهرة الوحي عامة، والقرآن الكريم خاصة، إلا بفهم بواعث الاهتمام بهذا الكتاب، وإدراك طبيعة التصور العام الذي يحمله الغرب عنه، ومواقف المستشرقين والباحثين الغربيين من النص القرآني، قبل التعرض إلى محاور الجدل المتساهفت، والتي لن تفهم كذلك اتجاهاتها بوضوح إلا في ضوء ما تكشفه لنا هذه المقدمات من تدخل جلبي أو خفي، لعوامل نفسية وتاريخية في مجال الانشداد إلى الدراسات القرآنية، وأخرى تكوينية وثقافية على صعيد فلسفة الإدراك والتصور، وثالثة في ميدان الأغراض الإيديولوجية المحركة بطلاء البحث العلمي والتقصي المنهجي.

١- مصدر الاهتمامات:

وخير من أن يحوصلها المسلم أو أن يستتجها فيُرمى بذاتية في الدفاع عن تراثه، أو بالتعامل والخيف على غيره، أن يترك التعبير عنها لبعض المستشرقين أنفسهم، لا سيما أن مجال عرضها لا يستدعي المنهج النقدي بقدر ما يتطلب المنهج الاستبطاني، وهو في تقديرنا، أدعى إلى ذكر الحقائق التاريخية هنا.

في العالم البيزنطي:

منذ أن شعر العالم البيزنطي، في الربع الأخير من القرن السابع للميلاد، بالعجز أمام الوضع الذي آل إليه بحكم الغزو العربي الإسلامي، وهو مكب على التعمق في فهم أسباب الانقلاب المأسوي الذي فرضه عليه.

وما انفكت منذ ذلك الأوساط الكنسية تعتبر دعوة محمد من عمل رجل

انشقائي يدعي الاستلهام من الرب، وفي الوقت نفسه تحسبه يتلقى تعليمه من راهب مبتدع.

ومرد ذلك إلى جهل القساوسة ورجال الدين باللغة العربية، الذي كان حقيقة يحول دون فهم رسالة القرآن، الأمر الذي نبه إلى ضرورة كتابة ترجمة كاملة للقرآن، دون أن تبلغ الحاجة إليها، مع ذلك، حد اللزوم، لأنه في إطار الجدل الإسلامي - المسيحي الذي انطلق منذ القرن الثامن، لم يكن شيء يسترعي انتباه المؤلفين البيزنطيين غير التركيز على بعض النقاط الأساسية كالدراسة المتعلقة بالمسيح^(١) ومريم^(٢) والأخلاق الجنسية، وغياب المعجزات عند محمد. وما عداها، فقد كان الإخبار الشفوي يغني عنها إلى جانب الترجمة الجزئية^(٣).

* عند الشرقيين:

لكن الأمر يختلف عند الشرقيين بحكم موقعهم الذي كان يسمح لهم باطلاع أحسن، وبحكم اتصالاتهم القديمة والانشباك في الدولة الإسلامية. فقد تكون الشعوب المسيحية في سوريا وفلسطين ومصر، توصلت سريعاً، على ما يبدو، إلى معرفة دقيقة بمحتوى القرآن وتعاليمه. وظلت الحال هكذا إلى أن حل الغزو العثماني بل امتدت إلى ما بعده^(٣).

* في الغرب:

وفي الغرب، وبالأخص في طليطلة، بعد أن أصبحت مسيحية من جديد منذ ١٠٨٥م، كانت وضعية العلوم القرآنية، في بعض الأوساط الكنسية، في

(1) Christologie.

(2) Mariologie.

(3) Regis Blachere: Le Coran, pp. 8-9.

غير معزل عن آثار التنافس المستمر، الذي كان يحتدم بين السلطة المسيحية الإسبانية والمقاطعات الجنوبية لشبه الجزيرة الإيبيرية، حيث كانت الثقافة والحضارة العريبتان تهيمنان بعمق.

ولعل بير الموقر يكون قد تقبل، تحت تأثير روما والبابا، وعلى إثر رحلة إلى إسبانيا بين ١١٤١ و ١١٤٣م، فكرة أن يعهد إلى روبر دي ريتين، بترجمة كتاب السراسنة المقدس، بمساعدة قسيسين من كنيسة سبتو^(١).

وكانت هذه المبادرة تنم عن الروح الصليبية بدليل الرسالة التي بعث بها بير الموقر إلى القديس برنار مرفقة بنسخة من الترجمة التي فرغ منها، وفي آن واحد، تصدر عن الحاجة إلى إزالة كل أثر لمبادئ الإيمان من نفوس الذين اعتنقوا الإسلام.

ويرى بلاشير أن الاهتمام بالقرآن كان يندرج في إطار "نضال" مستميت إلى غاية مستهل القرن الرابع عشر للميلاد، ودليله الحرارة الرسالية التي اتسم بها ريمون لول (ت ١٣١٥ بيجاية^(٢))^(٣).

وظلت الترجمات، بما هي سبيل الوصول إلى معرفة القرآن، مضللة على تحوير فيها، وجارية أحيانا بأسماء مستعارة، وأحيانا يعاد نشر ترجمات دون أخرى، إلى بداية القرن الثامن عشر الميلادي الذي يبرز معه تيار جديد في إنجلترا وفرنسا واكب مناخًا مساعدًا في الأوساط العمومية، جسده محاولات هادريان رلان، والكونت دي بولانفيليه الذي ذهب إلى حد مدح الإسلام كرها في المذهب الكاثوليكي الرسمي.

(١) Citeaux: قرية تابعة للديocese القديس نيكولا - السيتو. أسس بها روبردي موليم رهبنة على مذهب القديس بنوا عام ١٠٩٨م. ومنذ ١١١٣ دخلها الإصلاح على يد القديس برنار، وصارت مركزا كبيرا للحركة الإصلاحية. انظر: (D.E.L. P. 1143).

(2) Regis Blachere, Op. cit., p. 9.

وتشتهر حينذاك ترجمة جورج سال، ومنها تنطلق الحركة في أوروبا الغربية. وبذلك تعد القرون الثلاثة الأخيرة، ومثل هذه الترجمات مما ساعد الأوروبيين على أن يطلوا من خلال هذه النافذة على مجاهيل عالم آخر. ويتميز القرن الأخير بالأخص، بصدور أعمال جبارة في التعرف على: القرآن والتعريف به اعتماداً على جهود مختصة في مبادئ اللسانيات والتاريخ والاجتماع، انتهاء بـ "تاريخ القرآن" الذي ألفه نولدكه^(١).

١- مخاوف الغرب من الكتاب:

تمثل هواجس الغرب فيما يبدو اهتماماً بالغاً بالبحوث القرآنية، في الخوف من انتشار الإسلام بين الأوروبيين فيما إذا وقفوا على حقيقة نصوصه بترجمة صحيحة صادقة^(٢). فهذا النشاط العلمي الدؤوب، وهذه الحركة الأكاديمية المتواصلة لم يكن الدافع فيهما وفي جهود أخرى مستقلة حب الاطلاع وحسب أو الاستفادة التحصيلية، وإنما هو التخطيط الوئيد لمحاربه. ولذا لم يألوا جهداً في الصد عنه بثتى الوسائل والتلفيقات وصنوف التزوير وفننيات الافتئات والتفنيد. بل ذهبوا في الإنكار والتنديد والاستخفاف به كل مذهب، حتى إنهم صاغوا حملاتهم تلك في صورة البحث، وعلى أساس من أسلوب الجدل والنقاش: تأليفاً وإلقاءً وإذاعة^(٣).

وإذ يقر بعضهم بأنه "قلما وجد كتاب من بين ما انبثق عن الشرق من كتب دينية، حيرت قراءته عاداتنا الفكرية، أكثر مما فعله القرآن"^(٤)، فإن الأمر في

(1) R. Blachere., pp. 11-13.

(2) محمد صالح المنجد: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، ص ١٠٤.

(3) البهي: الفكر الإسلامي والحديث، ملحق (المبشرون والمستشرقون وموقفهم من الإسلام). ص ٥١٩.

(4) R. Blachere, op. cit., p. 29.

الواقع ليس مجرد قلق أو حيرة أو بلبلة فكرية، كما يلاحظ د. رزوق، وإنما هو الشعور بخطورة هذا الكتاب، الذي كان للاستشراق دوره في التحذير منه على العالم الغربي، فيما تكفلت بالكشف عن أخطاره طائفة من المستشرقين الذين أخضعوا بحوثهم لأغراض وأهواء مختلفة^(١)..

ب - شبح الحروب الصليبية:

يقول المؤرخ كب: "أسهم الصراع القائم بين الإسلام والعالم المسيحي إلى مدى أبعد في استمرار حالة عدم المبالاة - إن لم تكن العداء - لدى الغرب بالنسبة إلى الشرق، وتنهض الحملات الصليبية شاهداً حياً على العلاقة المريرة التي قامت بين هاتين الديانتين العظيمتين، وبدا وكأن ستاراً مهولاً قد قام حاجزاً بين حضارتي الإسلام والمسيحية حتى القرن التاسع عشر"^(٢).

ويرى محمد أسد أن "الشر الذي بعثه الصليبيون لم يقتصر على صليل السلاح، ولكنه كان قبل كل شيء وفي مقدمة كل شيء شراً ثقافياً. لقد نشأ تسميم العقل الأوروبي عما شوهه قادة الأوروبيين من تعاليم الإسلام ومثله العليا أمام الجموع الجاهلة في الغرب"^(٣).

٢- طبيعة التصور الغربي العام:

طبيعة التصور الغربي العام ليست وليدة المصادفة أو التلقائية، بل هي وريثة عوامل كثيرة، سبق تحليلها، وتركيب نفسي وثقافي صيغ من قرون بعيدة، ليس أقله التفوق العنصري من عهد اليونان والرومان الذين كانوا يعتبرون الأجناس دونهم، بربابة. ولا الكره العميق للإسلام وما يمليه من تعصب شديد ضده،

(١) رزوق: الاستشراق والخلفية المكرية، ص ٩٥.

(٢) ستانورد كب. المسلمون في تاريخ الحضارة، ترجمة. محمد فتحي عثمان، ص ٢٢.

(٣) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة. عمر فروخ، ص ٥٨.

لا مثيل له أبداً: فقد "لا تقبل أوروبا تعاليم الفلسفة البوذية أو الهندوكية، ولكنها تحتفظ دائماً فيما يتعلق بهذين المذهبين بموقف عقلي متزن ومبني على التفكير، إلا أنها حالماً تتجه إلى الإسلام يختل التوازن ويأخذ الميل العاطفي بالتسرب، حتى إن أبرز المستشرقين الأوروبيين جعلوا من أنفسهم فريسة التحزب غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام"^(١).

ل صبغة غير طبيعية:

والجدير بالملاحظة أن صبغة التصورات الغربية تجاه القرآن الكريم مثلاً، ليست طبيعية بحيث نحى نتيجة لاستقصاء موضوعي، أو ثمرة لبحث علمي مستنير، ولكنها بالنظر في إنتاج المستشرقين ونقد آثار "علماء" الغرب في الإسلاميات، يتحصل أنها صناعية "مسكونية" إن صح التعبير، تتضافر على تحضير جزئيات الصبغة المتلاحمة منذ آحاد طويلة، في بنية التفكير الغربي، جلُّ الجامعات العلمية والمؤتمرات الدورية المتخصصة والأكاديميات والجامعات المختلفة، من ناحية، وفي تشكيل العواطف الموحدة فيها دوائر الاستعمار والكنيسة والفاتيكان، من ناحية أخرى. ولا مغالاة في القول بأن هذه العقلية الغربية المكيفة تتلاقى في مخزون اللاوعي الغربي مع أشكال هذه العاطفة الصليبية النمطة، بحيث إن كل ما ينجم عن عمليات التفاعل المتبادل بينهما من ردات فعل متجانسة، إنما هو استجابة نوعية لمنبهات الإسلام والمسلمين الخصوصية.

ب - حتمية جائزة واتجاه مصنوع:

والذي يستدعي التأمل بقدر ما يبعث على الاستغراب حقاً، أن تتورط أعم الغرب بأكملها، إلا ما ندر، في مثل هذه "الحتمية الجائزة" والقاضية بأغلالها على الذهنيات والمشاعر في اتجاه واحد مصنوع، تغذيه باستمرار مراكز القذف

(١) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ص ٥٣.

الظلامي البابوية والمتعالة، وتضاف إليها في عصرنا المتأزم هذا، الماكينة الجهنمية للإعلام بشتى وسائله ومؤسساته، وهيئات دولية كاليونسكو^(١).

ج - نماذج من الموقف الغربي المتحيز:

وموقف تقليدي منحاز كهذا، إزاء دين معين كالإسلام الحنيف، وتجاه معتنقيه لا نظير له في تاريخ الشعوب والأديان. ﴿اتَوَصَّوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ [الذاريات: ٥٣]، وإلا فما الزعم شبه الإجماعي بأساليب متنوعة وقصد واحد متناغم في اعتبار القرآن الكريم:

١- ضربا من الأحلام والرؤى عند أمثال جولد سيهر^(٢):

"لما بلغ محمد ﷺ الأربعين من عمره، أخذ يقضي وقته على ما تعود في الخلوة في الغيران المجاورة لمكة، حيث كان نهبا للأحلام القوية والرؤى الدينية"^(٣).

٢- جملة من الأوهام والأساطير عند أشباه بروكلمان^(٤):

"وليس من شك أن معرفته، (النبي عليه السلام)، بمادة الكتاب المقدس كانت سطحية إلى أبعد الحدود، وحافلة بالأخطاء، وقد يكون لدينا ببعض هذه الأخطاء للأساطير اليهودية التي يحفل بها القصص التلمودي، ولكنه مدين بذلك، دينا أكبر، للمعلمين المسيحيين الذين عرفوه بالجميل الطفولة، وبحديث أهل الكهف السبعة، وحديث الإسكندر، وغيرها من الموضوعات التي تتواتر في كتب العصر الوسيط..."^(٥).

(١) انظر محمد عبد الله السمان: مفتريات اليونسكو على الإسلام. سلسلة للخيار الإسلامي، القاهرة، ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م.

(٢) جولد سيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف وآخرين (والعنوان الأصلي: محاضرات في الإسلام)، ص ١٢.

(٣) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٣٩.

٣- نحوًا من نفث الكهان عند أضراب ماسي:

"أسلوب القرآن الذي يتكون من جمل ذات قافية وإيقاع غير منتظم، لا يخلو من السجع الذي عرفه الأدب العربي القديم، وما هو ذا يعود بعد تحوير كبير في الصورة البدائية التي كانت تمثل لغة الكهنة الجاهليين^(١)."

وعن آيات القرآن الكريم، يقول بروكلمان:

"إنها كانت، كنفثات الكهان الوثنيين، قصيرة جدًا، في العادة، ومقدمًا لها بصيغ قسمية غير مألوفة"^(٢).

٤- وفي أحسن الأحوال، مغامرة أدبية عند نظراء فيلار:

"الدين حركة صوفية جماعية عريضة، ولكنه أيضا مغامرة أدبية. والذي يعطي الشكل المحدد والنهائي لما كان يمثل مطامح خامضة وأخلاطا متناقضة، هو الكتاب وحده مثل الراميانا^(٣) والكتاب المقدس والإنجيل والقرآن. ولولا وجود النصوص المكتوبة لكانت الأديان سُدُمًا غائمة"^(٤).

د - التنافر العلمي:

أليس هذا بعينه ما يطلق عليه عالم النفس ليون فستنجر عبارة "النشور المعرفي": "dissonance cognitive" كي يصف ذلك الاتجاه الذي يرفض أو

(1) H. Masse: *L' Islam*, p. 75.

(٢) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٣٧.

(٣) Ramayana: كتاب الملاحم الهندية المقدسة التي ألفت منذ القرن الخامس قبل الميلاد وتواصلت إلى القرن الخامس عشر للميلاد. وتناولت حياة الراما، ملك أيوديا الذي يجسد الإله فشنو.

انظر: (D. E. L, 1507).

(4) Jean Beraud Villard: *L' Islam d'hier et de toujours*, p. 41.

ينكر كل ما يتعارض مع أفكارنا الجاهزة؟ إننا لا نريد أن نسمع شيئاً يمكن أن يدمر بنيان العقائد التي صنعناها بكل عناية^(١)، وينطبق في استنتاجنا على جمهرة واسعة من المتصدين الغربيين للإسلاميات؟

٣- الموقف من النص القرآني:

يسود الشطط جِبالاً كثيراً من المستشرقين في جدل يبين عن موقفهم من نصوص القرآن الكريم.

وهو جدل ينزع في خطوطه العريضة إلى التشكيك في مصدرها الإلهي وصفتها السماوية. وبالإمكان أن نجمل الاتجاهات العامة التي تساوقت طعونهم وانتقاداتهم وحامت حولها شكوكهم في النقاط التالية:

أ- الطعن في قانونية النصوص:

ينصب التشكيك هنا على قطعية ثبوت النصوص القرآنية والطعن في تشريعية الأحكام، فقد حاول كل من جولد سيهر^(٢)، وشاخت^(٣) ودافيد بيرل^(٤)، و"بشتي الطرق توهينها بحيث تفقد صلاحيتها كنصوص ثابتة عن طريق الوحي، أو كنصوص تصلح لتكوين مجموعة قانونية تُستقى منها الأحكام العامة والتفصيلية"^(٥).

ولقد حصر د. النشمي جل الاتهامات والإيهامات الاستشراقية الموجهة إلى مصدر التشريع الأول في الإسلام فيما يلي:

(1) Cf. Alvin Toffler: Le choc du futur, p. 355.

(٢) انظر: ملهلب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مطبعة السنة المحمدية. مصر، ١٣٧٤هـ.

(٣) انظر: أصول الفقه، ترجمة خورشيد وآخرين، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨١م.

(4) Cf. David pearl: Atext Book on Muslim Law. London: Groom Helm, 1979.

(٥) عجبل جاسم النشمي: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ص ٤٥.

١-١. كون القرآن لا يشكل مجموعة تشريعية.

١-٢. وأن ما جاء فيه من آيات التشريع لا يخرج عن حدود مقتضيات الأوضاع البدائية الأولى للمسلمين.

١-٣. وأن آيات التشريع، بكونها قليلة وذات ثغرات، تسقط اعتبار النصوص مجالا لتطبيق موحد للأحكام.

١-٤. وأن الفراغ التشريعي في القرآن اضطر الصحابة والخلفاء إلى سده بمحض اجتهاداتهم وأهوائهم وإخضاعه إلى التأويل^(١).

ب - طرح الإشكالية التاريخية للنصوص:

إن أهم ما تنطوي عليه الإشكالية التاريخية للنصوص مناقضة توقيفية السور والآيات والخوض في مسألة تدوين الوحي وجمع نصوصه، وهما أهم معضلتين استجلبتا نقد القراءة اللغوية^(٢) أيضا.

الإشكالية الأولى:

إن الهدف من طرحها هو التشكيك في توقيفية أي القرآن الكريم وسوره والقول بأن ترتيبها كان توفيقيا، بمعنى أنه يعود إلى اجتهاد الصحابة لا إلى تعيين النبي ﷺ، في زعمهم، رفعا لتعديته، وتشجيعا لإعادة ترتيبه بحسب النزول، أو وفق "التبليغ الإلهي"^(٣).

(١) عجيل جاسم النشمي: للمستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ص ٦٥.

(2) Mohammed Arkoun: "Lecture du Coran", p. XXIII.

(٣) كراس ودع في بيروت سنة ١٩٥٤ بعنوان: الكتاب الباهر الفذ ترتيب سور القرآن، حسب التبليغ الإلهي. أعظم مشروع ديني قام به فيلسوف الشرق الأكبر: الميرازا باقر الملقب بإبراهيم ذي الروح المعطرة، دار (البلاغ).

ذكره محمد صالح البنداق: للمستشرقون وترجمة القرآن الكريم، هامش ص ١١١.

مبحث ترتيب الآيات:

وقد قدح فيه بعض المستشرقين على اعتبار وضعه بعد وفاة النبي^(١)، عليه السلام، في زعمهم، وهذا لا يستقيم لهم إذ "لا خلاف بين العلماء في أن ترتيب آيات السور توفيقي بأمر رسول الله ﷺ"^(٢).

ولقد صنف السيوطي (٨٤٩-٩١١هـ)، في أسرار ترتيب القرآن وذكر أن سر ترتيب المصحف كان يعرف قديماً بعلم المناسبات^(٣). والأقوى في ترجيحنا ما ذهب إليه أبو الفضل محمدي من "أن ترتيب الآيات لم يوكل إلى النبي، وإنما كان بتوقيف من جبرئيل له، ﷺ، عليها، فكان يعلمه عند نزول كل آية أين يجب أن توضع، عقيب آية كذا في سورة كذا..."^(٤).

وفوق ذلك كله يأتي استدلال القرآن الكريم نفسه على أنه:

﴿الْأَنْزِلَ كِتَابَ أَحْكَمَ آيَاتِهِ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١].

مبحث ترتيب السور:

وفيه مغمز للناقدين يتكئ على اختلاف الأقوال فيه، فمن قائل بأن السور رتب في عصر النبي عليه السلام.

والقول الثاني: إنها رتب بالاجتهاد، بعده.

والثالث: إن كثيراً من السور قد علم ترتيبها في حياته كالسبع الطوال

(1) Henri Masse: L'Islam, p. 79.

(2) الشيخ محمد الحصري بك: تاريخ التشريع الإسلامي، ص ١٣.

(3) جلال الدين السيوطي: أسرار ترتيب القرآن، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، ص ٣٩.

(4) أبو الفضل مير محمد: بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، ص ٩٠.

والحواميم والمفصل وما عدا ذلك فقد يكون فوض أمره إلى الأمة^(١). كما مال إليه ابن عطية^(٢).

والذي يختاره السيوطي وينشر له صدره. ما ذهب إليه البيهقي * وهو أن جميع السور ترتبها توقيفي، إلا براءة والأنفال^(٣).

والذي نميل إليه هو ما نسب في الإتيان إلى القاضي في أحد قوليه، وأبي بكر ابن الأتباري حيث قال: "أنزل الله القرآن كله إلى سماء الدنيا ثم فرقه في بضع وعشرين فكانت السورة تنزل لأمر يحدث، والآية جواباً لمستخبر، ويوقف جبريل النبي، ﷺ، على موضع الآية والسورة، فاتساق السور كاتساق الآيات والحروف كله عن النبي، ﷺ، فمن قدم سورة أو أخرها فقد أفسد نظم القرآن^(٤). وكذا ما نسب إلى الكرمانلي في البرهان والطبي. وبهذا يدفع توهم هنري ماسي في التقديم والتأخير في الجمل^(٥). ويعدد عبد القادر أحمد عطا في مقدمة تحقيقه: "دلائل من سياق ترتيب القرآن في المصحف تؤكد أن ترتيبه فيه ما كان إلا بالوحي، ولم يكن من صنع بشر، لأن تلك الاعتبارات المرجية في هذا الترتيب لم تكن من منهج الصحابة في التفكير وما سمعنا اجتماعاً حدث بينهم لهذا الترتيب...^(٦)".

(١) أبو الفصل مير محمد: المرجع نفسه، ص ١٠٤.

(٢) انظر جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج ١/ ص ٦٢.

(٣) المرجع نفسه، ج ١/ ص ٦٥.

(٤) للمرجع نفسه، ج ١/ ص ٦٢.

(5) H. Masse: loc. cit.

(٦) السيوطي: أسرار ترتيب القرآن، ص ٤١.

مبحث الترتيب على المراحل:

لما رهد بعض المؤرخين الإسلامولوجيين مثل موير ونولدكه في القيام بالترتيب النزولي بسبب الوضع الراهن للنص القرآني الذي يستحيل معه، في قول بلاشير، ترتيب دقيق وموضوعي تماماً، عدلت نخبة أخرى من المدرسة الألمانية، وعلى رأسها نولدكه، إلى نهج آخر في البحث عن ترتيب بحسب المراحل والموضوعات^(١)، مما يهيئ وحدة نفسية وتاريخية أنسب للترجمة، وأكثر ملاءمة لقراءة أيسر وأجمل^(٢)، في ظن الغرب.

وغاب عنهم أن هذه الاستحالة، مع فارق في النية والهدف، قد اعترضت سبيل قتادة، وله عود السبق على نولدكه، حيث "كان قد عرض على عكرمة أن يؤلف القرآن على ترتيب النزول آية آية، الأول فالأول، ولكن المشروع كان مستحيلاً، إذ قال عكرمة: لو اجتمع الإنس والجن على أن يؤلفوه كذلك ما استطاعوا، ولو استطاعوا لكان تأليفاً توقيفياً سائفاً هو الآخر"^(٣).

بل السُّبَّاق الأول في ذلك هو الإمام علي، كرم الله وجهه، فقد أورد صاحب الإتيقان، في معرض الحديث عن اختلاف المصاحف في ترتيب السور، قوله: "فمنهم من رتبها على النزول وهو مصحف علي، كان أوله اقرأ ثم المدثر ثم نون ثم المزمل ثم قبت ثم التكوير إلى آخر المكي والمدني"^(٤).

(1) Blachere: Le Coran, p. 17.

(2) ibid., p. 31.

(٣) السيوطي: أسرار ترتيب القرآن، انظر مقدمة للمحقق، ص ٤٥. وكذلك في الإتيقان ج ١ / ص ٥٧ و ٥٨.

(٤) السيوطي: الإتيقان، ١ / ٦٢.

• زهول القادحين عن أسرار الترتيب:

لقد ذهب عنهم الهدف المقصود من الترتيب وفق النزول والترتيب في المصحف، ولم يفتنوا إلى الحكمة من وراء الترتيبين:

١- المنهج النزولي:

يشير أحمد عطا إشارة موفقة إلى أن القرآن على منهج النزول هو منهج دعوة لتأسيس دين بين قوم لا يؤمنون، ومنهج تربية لامةٍ اختيرت لنشر الرسالة، وفيه تهيئة لافتدة المؤمنين بإثارة تطلعاتهم إلى الوحي^(١).

٢- المنهج المصحفي:

ولئن كان منهج النزول يضيء سبل الدعوة في مقاومة الكفر، فإن المنهج المصحفي يكشف الغطاء عن أسلوب للحياة، وبناءٍ للحضارة، ودستورٍ للعالم كله " فإذا ارتاد الدعاة مجاهل الإلحاد عاملوا أهلها على مقتضى ترتيب النزول، فإذا ثاب الناس إلى الإيمان وضعوا بينهم وجهه الآخر وهو ترتيب المصحف، ليكون أسلوب حياة، ووسيلة بناءٍ لجحفلٍ جديد من جحافل الدعوة والانطلاق على وجه الأرض تحت رعاية الإيمان"^(٢).

الإشكالية الثانية:

إن الغرض من إثارتها ليبدو واضحاً في جدل عنيد يرمي إلى المواربة في صحة النص القرآني، وتنمية الشعور بعدم الوثوق به، جمعاً وتدويناً، وترويج تأخرهما عن وفاته عليه السلام، والإيهام باستناد المهمة على ضخامتها وخطورتها إلى عهد الخلافة دون عصر النبوة. وفي ذلك مضاهاة لتاريخ الكتب

(١) السيوطي: أسرار ترتيب القرآن، انظر مقدمة للمحقق، ص ٢٦٢٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣ و ٢٤.

السماوية السابقة لا تخفى، وإشراك للإسلام في مصيرها دون اعتبار، ولكن هيهات. فالوحي هذه المرة، رغم تضافر وسائل حفظه العلمي والتاريخي ابتداءً بما لم يتوفر لأمة من الأمم في الأرض، وكان وحده يكفي، إلا أنه لم يوكل إلى البشر وحدهم، بل تكفلت بحفظه كذلك وبالاخص عناية السماء، استثناء وعلى الدوام، قال تعالى:

﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩].

لـ المشاحة في التدوين:

يزعم فريق من المستشرقين أن الآثار الإسلامية نفسها تقول بعدم قيد الآيات القرآنية بالكتابة تحت رقابة محمد، ﷺ، ولا هو ضمهها في مجموع كامل بل اكتفى فقط قبيل وفاته بالإعلان عن نهاية الوحي الذي امتد على فترة سنوات طويلة، وتم تبليغه نجومًا حسب الاقتضاءات.

ومبادرة بعض الصحابة هي وحدها التي تفسر تدوين مختلف المقاطع تدريجيًا، وبطريقة غير منتظمة، وبأدوات بدائية مختلفة، انصرف عنها التسجيل في نسخ إلى ذاكرة بعض الحفظة، وكان لابن عباس وعلي وأبي مصاحف خاصة، وأما المصحف الرسمي فقد اعتمد على عهد عثمان، وبأمره، أرسلت منه نسخ إلى دمشق والكوفة والبصرة ومكة. وإن كان أهل الكوفة أعلق بمصحف ابن مسعود المشهور ببعض اختلافاته^(١).

وحتى المصحف العثماني لا يخلو في "فقاها" ماسي من تحوير لأسباب ثلاثة، يرجعها إلى أخطاء الناسخين واحتفاظ القراء بالدروس القديمة للنص في ذاكرتهم، وضعف الخط العربي وانعدام الدقة فيه، واشتباه كثير من الحروف قبل

(1) D. et J. Sourdel: La civilisation de l'Islam classique, pp. 120-121.

الإعجاب^(١). وأمام هذه الانتقادات يستجد بلاشير بعلم الإحاثة في التدوين (Paleographie) من أجل حل شافٍ لمشكلة النص الكلي لمصحف عثمان.

ويرى من جهة أخرى، في تصريح ابن النديم (ت ٩٧٧م) بوجود قرآنين قديمين بالكوفة مملوءين بالاختلافات، شهادة نفيسة^(٢).

لكن الإجماع الأكيد الأصح أنه كان للنبي ﷺ، كتاب يكتبون الوحي بالخط المقرر وهو النسخي، وهم ثلاثة وأربعون، أشهرهم: الخلفاء الأربعة...^(٣).

وكانت الكتابة تحت إملائه * كلما تلقى آية من الوحي تلاها على مستمعيه، وهم بدورهم أعادوا تلاوتها على الجماعات... وعند وفاة النبي كان القرآن محفوظا في عقول الأمناء وفي المخطوطات... وفي خلال العالم التالي لوفاة النبي، ﷺ، لم يقلق أحد بصدد الصورة الخطية للكتاب، فقد كان هناك عدد لا يُحصى من حَفَظَةِ القرآن - وكانهم نسخ حبة للقرآن كاملا في صورته النهائية^(٤).

وجاء في الإتقان: وقال الحارث المحاسبي في كتاب فهم السنن: كتابة القرآن ليست بمحدثه، فإنه ﷺ، كان يأمر بكتابتها، ولكنه كان مفرقا في الرقاع والاكثاف والعسب، فإنما أمر الصديق بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعا، وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله ﷺ، فيها القرآن منتشرا فجمعها جامع وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء^(٥).

(1) H. Masse: loc. cit.,

(2) Blachere: op. cit., pp. 25-26.

(٣) أبو عبد الله الزنجاني: تاريخ القرآن، ص ٤٨.

(٤) محمد عبد الله دراز: دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية، ص ٥ و ٦.

(٥) السيوطي: الإتقان، ج ١ / النوع ١٨ / ص ٥٨.

وهذه الأدلة صريحة في أن الكتابة كانت تشمل الوحي كله في عهده عليه السلام، وبمحضره وتحت إملائه وعلى عين جبرئيل وتصحيحه، لمعارضته القرآن كل سنة، والعرضة الأخيرة المزدوجة شهيرة بحيث استقر الأمر عليها إلى الآن. وأما ادّعاء بلاشير وغيره من أن التدوين لم ينشأ إلا بعد الهجرة إلى المدينة^(١) فمردود لقيد الوحي فور نزوله، وإملائه عليه السلام، كما تقدم.

ب - مناهضة الجمع في عهده ﷺ:

لم يتحاش فريق من المستشرقين مناوأة حقيقة تاريخية قائمة في جمع القرآن الكريم على عهده، ﷺ، توصلوا إلى القول بإمكانية تسرب التحريف واختلال حركة التأليف، مما يفضي إلى القدح في تواتر القرآن الكريم.

إن المراجع الأجنبية تكاد تجمع على خلط كبير بين عمليات ثلاث:

- بين جمع القرآن الكريم.

- والامتنساخ منه.

- وبين توحيد المصاحف.

* مراتب الجمع:

والاختلاف فيها على أقوال:

١- إن الجمع كان في عصر النبي ﷺ.

٢- إنه جمع في عهد أبي بكر من الصحف المتفرقة أو من صدور الرجال بشهادة شهود...

٣- إنه جمع في عصر عمر بن الخطاب.

(1) Blachere: op. cit., p. 19.

٤- إنه جمع ابتداء في عهد أبي بكر وانتهاء في عهد عمر.

٥- إنه جمع في عهد عثمان.

والراجع الأقوى أن الأول هو الحق، وهو يناسب مبلغ عنايته، عليه السلام، بقرآن هذه الأمة، ويؤيد قطعية استناده إليه وتواتره عنه، ويتمشى تماماً مع خصوصية خاتمة هذه الرسالة، وإلا انتفت إحدى جوانب المغايرة مع مصائر كتب السابقين، ولورود روايات كثيرة في جمعه بمحضره وأمره، عليه السلام، نذكر منها: نقل في الإتيان عن القاضي أبي بكر في الانتصار: "الذي نذهب إليه أن جميع القرآن الذي أنزله الله وأمر بإثبات رسمه ولم ينسخه ولا رفع تلاوته بعد نزوله هو هذا الذي بين الدفتين الذي حواه مصحف عثمان، وأنه لم ينقص منه شيء ولا زيد فيه..." (١).

طبيعة تكليف زيد بن ثابت:

وبهذا يتأكد أن العملية التي كلف بها زيد بن ثابت في عهد أبي بكر كانت تتمثل في تحقيق نصوص القرآن المكتوبة، ومقارنتها بالمحفوظ في الصدور، وفي عهد عثمان إنما كانت من أجل إعادة كتابة القرآن بلهجة قريش خوفاً من فتنه اختلاف اللهجات والقراءات (٢) وتم بذلك توحيد المصاحف على مصحف حفصة، وأرسل عثمان منها نسخاً إلى الآفاق واحتفظ هو بواحدة منها تعرف: "بالإمام". وتفصيل ذلك في البخاري (٣) وغيره.

فماذا يبقى بعد هذه الشواهد التاريخية من رعم راعم يرد تحرير القرآن إلى

(١) السيوطي: الإتيان، ج ١ / ٦١.

(٢) السيوطي: أسرار ترتيب القرآن، انظر مقدمة للمحقق، ص ٤٤.

(٣) صحيح البخاري، ج ١ / ص ٩٩.

نحو عشرين سنة من وفاة محمد ﷺ، على يد ريد، أحد كتابه⁽¹⁾، إلا أن ينهدم أمام صلابة هذه الحقائق العلمية؟

٤- محاور الجدل:

ينصب جام الجدل العقيم لدى المستشرقين وعلماء الغرب، على القرآن الكريم باعتباره آخر الكتب السماوية المقدسة، ووعاء التشريع الإلهي والمنهاج الرباني المتكامل الذي يصوغ شتى مناحي حياة المسلمين، ويطبعها بطابع فريد متميز.

وتتركز محاور هذه المجادلات، على إسفافها وتجنّجها غالباً على:

لـ المواربة في تاريخ القرآن ومحاولة التنقيب عن "المثالب" بعنوان التحقيق العلمي في نزوله ومراحله، كما مر، وقراءاته وإبراز الشاذ منها، بل والبحث في "لهجاته" وتفسيره ووجوه تأويله وتتبع متشابهه ونسخه وتراكيبه وبنية جملة.

ب - النيل من خصائصه الأسلوبية واستثقال ما ورد فيه من التكرير من دون مسوغ، في زعمهم، واقتقاد التسلسل القصصي في طريقة الإخبار.

ج - القول بضياع فقرات منه، وأنه غير كامل، تلميحاً إلى احتمال حصول بعض التحريف.

د - العناصر الغريبة فيه واستمداده من لغات شتى تجريحاً في خصوصيته الأدبية.

هـ - محمدية القرآن واختلاقه وتأليفه، وخلط كبير في تفسير ظاهرة الوحي التي ستفرد بها بالرد على مزاعمهم فيها لضراوة الجدل المثار حولها، ولكون ثبوتها والاستدلال على ربانيتها يجعل الأقاويل الأخرى التي تخدم النيل منها غير ذات بال.

(1) Reymonde Charles: Le droit musulman, p. 11.

ثانياً: ظاهرة الوحي:

على الرغم من أن جمهرة المستشرقين " لا ينكرون ظاهرة الوحي في الواقع الإنساني، لأنهم يعترفون بأنبياء التوراة، فهم إما يهود أو نصارى، وكل تفسير سلكوه لظاهرة الوحي عند محمد ﷺ، يمكن أن تفسر به ظاهرة الوحي عند أنبيائهم الذين يعترفون هم بنبوتهم، إلا أن تعنتا مبعثه التعصب الديني هو الذي جعلهم يفرقون بين أمرين متساويين تماماً، فيعترفون بأحدهما ويجمحدون الآخر عصية عمياء^(١).

لقد تضاربت تفسيرات هذه الظاهرة الغيبية وذهبت التخمينات في تحليلها مذاهب شتى؛ والملاحظ أنها تجمع على رفض حدوث الوحي، وتصر على بث الشبهات حوله.

فهي إما "وحي نفسي" وتأملات مجردة أثناء العزلة كان النبي يلمح فيها أثر حالته المرضية، بحيث جعلته ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين^(٢).

وإما أثر من آثار الأدب العالمي فيه صور مرسومة بألوان قوية عن نهاية العالم والحساب الأخير^(٣).

أو مجرد حالة إبداع فني أو فكري من مثل ما يعيشه الفنانون أو المفكرون العباقرة.

أو عمل من أعمال الشعوذة، فقد عرف النبي ﷺ، في زعم هؤلاء، خدع

(١) عبد الرحمن حسن جنكة الميداني. أجنة المكر الثلاثة وخوالها، ص ١٣٦

(٢) جولد سيهر: العقيدة والشرعية في الإسلام، ص ١٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦.

الحياة وحيل الرومانيين، وكان يعقد في دار الأرقم جلسات روحانية في جمعية سرية، تشبه الماسونية، وكانت "السلام عليكم" من بين كلمات السر للتعارف وإرسال طرف العمامة بين الكتفين من العلامات المميزة لأعضائها على حد تعبير "مرجوليوث"^(١).

وإذا كان بعض الباحثين في الإسلاميات قد خالفوا "لامنس" و"جولد سيهر" و"مرجوليوث" و"دوموسين" وأمثالهم في التفاصيل، إلا أنهم أرسوا في وعي تلاميذهم ودراساتهم انحرافا منهجيا بنوا أساسه اللا اعتراف بالهية الوحي القرآني ونقضه نقضا مطلقا^(٢).

أ- الوحي المحمدي بين مفهومين:

ولعل خير من رد على جملة الشكوك فيها، الدراسة العلمية^(٣) للأستاذ مالك بن نبي الذي استطاع أن يضبط الحد الفاصل في وعي محمد ﷺ، بين مفهومين لهما قيم مختلفة في نظر النبي، وهما: المفهوم الشخصي الذي يستلهم من معرفته الإنسانية، والمفهوم القرآني الموحى إليه به^(٤).

ويستدل د. دراز من التقارير المؤلفة والتعنيف الشديد الموجهين إلى النبي ﷺ، من قبل القرآن في مثل قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾ [التحریم: ١]

(١) عبد الحليم محمود: أوروبا والإسلام، ص ٨٨-٨٩-٩٢.

(٢) سمير سليمان: "الإسلام وإشكالية المهج في الخطاب المعرفي الغربي"، مجلة للنطلق، عدد ٣٩، ص ٤٦.

(3) Cf. Malek Bennabi: Le Phenomene Coranique.

(4) ibid., pp. 91-92.

أو قوله سبحانه:

﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين﴾
[التوبة: ٤٣]. على أنها غير صادرة عن وجدانه، وإلا ما كان يعلنها عن نفسه
بهذا التهويل والتشنيع. وإنما الذي يفهمه علماء النفس من قراءة هذه النصوص
أن هاهنا شخصيتين منفصلتين: صوت سيد يؤنب عبده ويعفو عنه^(١).

ولقد تساءل ابن نبي، وهو يعرض في بحوثه إلى القرآن والحديث كظاهرتين
موضوعيتين، عما إذا كان المفهوم المحمدي يتجانس مع المفهوم القرآني؟ أي
بتعبير آخر، هل إن ترجمة حياة محمد ﷺ، وتجربته، تحيلان على القرآن
الكريم، وهل إن الرجل يقف وراء الوحي؟

أما رد مالك بن نبي فحاسم: محمد ليس مؤلف القرآن؟
والأدلة على ذلك تلقى قبول المؤمنين بقدر ما ترضي الشكاكين ودن أن تترك
الكافرين عرضة إلى اللامبالاة^(٢).

وبهذا يصير تساميه على "الأننا" المحمدي غير ذي إشكال على الأقل في
نظر من ليست قلوبهم غلفا أو في أكنة بالتعبير القرآني. وبهذا أيضا نجد
المعيارية التحليلية متكأ في ما يصرح به الوحي نفسه:
﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٤].

مجال البحث العلمي للوحي:

تعود الغرب على البحث في "دوافع" الوحي، وأسبابه، ومصادره،
والمحيط الذي ينشأ فيه، وعناصر تركيبه، دون النظر في الظاهرة نفسها أو تحليل

(١) دراز: النبأ العظيم، ص ٢٥ و ٢٦.

(2) Malek Bennabi, Op. cit, in Preface.

أثارها الحسية التي تشكل حقيقة مجالا خصبا للبحث العلمي المثمر.

يقول د. دراز: "وكلنا نعرف تلك الظاهرة العجيبة التي تبدو على وجهه الكريم في كل مرة حين ينزل عليه القرآن، وكان أمرها لا يخفى على أحد ممن ينظر إليه. فكانوا يرونه قد احمر وجهه فجأة وأخذته البرحاء حتى يتفصد جبينه عرقا، وثقل جسمه حتى يكاد يرض فخذ فخذ الجالس إلى جانبه وحتى لو كان راكبا لبركت به راحلته، وكانوا مع ذلك يسمعون عند وجهه أصواتا مختلطة تشبه دوي النحل . . . ثم لا يلبث أن تُسرى عنه تلك الشدة، فإذا هو يتلو قرآنا جديداً وذكرًا محدثًا.

فمن شاء أن يبحث عن مصدر هذا القرآن فهانئا أقرب مظانه، ففيها فليحصر الباحثون بحوثهم، ولينشد طلاب الحق ضالتهم." (١) وبعد أن يدلل على خصائصها النوعية من كونها "حالا غير اختيارية" و"عارضيا غير مادي" و"قوة خارجية عامة خيرة ومعصومة" يباين بينها وبين الحالات المرضية فيقول:

"ثم نرى المبينة التامة والمناقضة الكلية بينها وبين تلك الأعراض المرضية والنوبات العصبية التي تصفر فيها الوجوه، وتبرد الأطراف، وتضطك الأسنان، وتتكشف العورات، ويحتجب نور العقل، ويخيم الظلام؛ لأنها (ظاهرة الوحي) كما علمت مبعث نمو في قوة البدن، وإشراق في اللون، وارتفاع في درجة الحرارة، وكانت، إلى جانب ذلك، مبعث نور لا ظلمة، ومصدر علم لا جهالة، بل كان يجيء معها من العلم والنور ما تخضع العقول لحكمته، وتتضاءل الأنوار عند طلعه" (٢).

(١) دراز: البأ العظيم، ص ٧٠ و ٧١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٢.

ب - الإعجاز الأدبي بين الوليد بن المغيرة ونولدكه:

وبناء على ذلك، تنتفي المواربة في إعجازه أيضاً وتصبح غير واردة منطقياً، وبالتالي يعود الوحي مستوحى من مصدر رباني، كما أن الإعجاز الأدبي^(١) للقرآن لا يدع مجالاً للريب، على الرغم من تقييدات مكسيم ردونسن بهذا الصدد، لا سيما عندما يعلن أنه "في أيامنا هذه، كتب المتخصص الألماني في اللغات السامية تيودور نولدكه والعارف البارع باللغة العربية، مقالا سميكا يتناول المعايير الاسلوبية للقرآن"^(٢).

على أي حال، ومهما بلغت معرفته باللغة العربية فلا يمكن أن يرقى أو أن يكون أبرع من الوليد بن المغيرة الذي قال لمن حوله، لا سيما أصحاب المعلقات بعد أن سمع الرسول، ﷺ، يرتل بعض أي القرآن الكريم:

"لقد عرفنا الشعر كله رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر - ثم قال: والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لغدق، وإن فرعه لجناة - وما أنتم بقائلين من هذا شيئاً إلا عرف أنه باطل..."^(٣). علماً بأن الوليد هذا الذي أخذ بطلاوة القرآن الكريم وبيانه لم يعتنق الإسلام بل بقي على كفره.

ج - وعي القرآن الكريم بالتعضية:

ومن ناحية أخرى فإن القرآن الكريم على وعي تام بمآخذ أعدائه الجاهلين عليه في كل زمان، حيث رموه بالمعصى أي:

(١) ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْعَلْ فَأَتُوا بَسُورَةَ فِيهِ وَاذْعُرُوا مِنْ أَسْطَحْتُمْ مِنْ قَوْلِ اللَّهِ﴾ (يونس: ٣٨).
﴿وَأِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣).

(2) Maxime Rodinson: Mahomet, p. 20.

(٣) ابن هشام: السيرة النبوية، ج ١ / ص ٢٧٠.

﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِشِينَ﴾ [الحجر: ٩١].

قال ابن هشام: واحدة العشين: عضة، يقول عضوه: فرقوه، قال رؤبة بن العجاج:

وليس دينُ الله بالمعضَى

وهذا البيت في أرجوزة له^(١).

ومع هذا فإن القرآن لا يعرض عن أسلوبه المتميز الخاص^(٢). وأما عن طابعه فوق العلمي الذي يعرض ابتداءً لذرة الوجود الرابضة على حجرة قابعة في أعماق البحر وانتهاءً إلى الكوكب الذي يدور في فلكه^(٣)، فإننا نرى مع مالك ابن نبي أن العبقرية الإنسانية تحمل بالضرورة سمة الأرض إذ كل شيء فيها خاضع لقانون الزمان والمكان.

بيد أن القرآن يتجاوز دوماً هذا القانون. ولهذا بعينه فإنه لا يمكن أن يتصور في الحدود الضيقة للعبقرية الإنسانية^(٤).

د - العلم الحديث سند الإعجاز القرآني:

إن مجابهة القرآن والعلم في دراسة حديثة مهمة لأحد الجراحين الذين سبروا الأرواح بقدر ما خبروا الأجسام، قاداته عقب ثلاثين سنة من البحوث والفحوص العلمية إلى أن يتساءل: كيف كان يمكن لرجل أمي في البداية، أن صار فيما بعد، ومن وجهة نظر القيمة الأدبية، أول مصدر للأدب العربي

(١) ابن هشام: ج ١، ص ٢٧٢.

(2) M. Hamidullah: Le Saint Qoran, traduction. 8 ed. Beyrouth, 1973, introduction p. XV.

(3) M. Bennabi: op. cit., p. 108.

(4) Ibidem., p. 109.

برمته، أن يذكر حقائق علمية، ما كان لأحد أن تخطر بباله آنذاك، وكل ذلك دون أدنى تصريح خاطئ بهذا الشأن^(١).

إن بوكاي لصارم، إنه يحكم "أنه من غير المعقول أن يقوى إنسان عاش في القرن السابع للميلاد على أن يزج في القرآن، في شأن موضوعات شتى، بأفكار ليست من وحي عصره، وتتطابق مع ما سوف يبرهن عليه بعد عدة قرون. إنه بالنسبة إلي لا يوجد تفسير لبشرية القرآن"^(٢).

هـ - عوامل الفهم الاستشراقي للقرآن الكريم:

إننا لانصدر في استجلائها عن حكم ذاتي أو بناء على نقد إسلامي، للنزعة الدفاعية فيه دخل، وإنما نستنطق بعض الباحثين الغربيين فيما يكتبونه تلقائيا فيجيء بمثابة اعتراف منهجي منهم:

يقول جان برو في مضممار الحديث عن المخاطر المنهجية في دراسة الإسلام: "إذا كنا نخوض في هذه الدراسة الخطيرة، بشيء من الجرأة (وربما بشجاعة اللاوعي) فعلينا أن نعلم سلفا أن تجردنا سوف يصطدم باستمرار في داخل أعماقنا، بأحكامنا المسبقة وعاداتنا في التفكير والشعور التي نخضع إليها ونأسر قلوبنا منذ أربعين جيلا"^(٣).

كما أننا لا نجنح إلى تعليل اتجاهاتهم بقدر ما تسنحنا الروح العلمية إلى أن نستشف عوامل الفهم عندهم بكل موضوعية ولكن دون تبرير أيضا:

"إن الفهم الاستشراقي للقرآن قد يختلف أحيانا عن فهمنا له، لأسباب

(1) Maurice Bucaille: La Bible, le Coran et la Science, pp. 126-7.

(2) idid.

(3) Jean Beraud Villard: L'Islam d'hier et de toujours, p. 5.

متأصلة، تملئها ظروف نفسية أو اجتماعية أو اقتصادية، وقد تملئها نزعات
عدائية حينًا، وتبشيرية حينًا آخر، وهنا يكمن الخطر المتفاقم، إذ قد يشذ
المستشرق في هذه الأحوال عن الصواب، وهنا يعامل النص العلمي بمنظور
اليقظة والحيطه والحذر، إذ قد يتجنى على العلم والحق. وقد يختلف أحيانًا عن
فهمنا له، لاهوم علمية وأكاديمية تعتبر أجدى نفعًا عندهم وأكثر تحصيلًا مما هي
عندنا.

وقد يختلف أحيانًا عن فهمنا له لأنهم لا ينظرون إلى القرآن نظرة تقديس،
نظرتهم إلى التوراة والإنجيل، فيكون التقصير مفروضًا من داخل النفس
الاستشراقية.

وقد يختلف أحيانًا عن فهمنا له لأنهم يرون أن القرآن كتاب ثقافي حضاري
يدرس من هذا الجانب، ولا يعالج منه ما له صلة بالوحي أو الغيب، وإذا
عولج هذا الجانب فقد يعالج معالجة من لا إيمان له به ولا ركون إليه، وهي
قضية أخرى^(١).

(١) علي الصغير: المستشرقون والدراسات القرآنية، ص ٩٢-٩٣.

الفصل الثاني

التشكيك في ظاهرة النبوة

١- تفسير ظاهرة النبوة:

قلما نعثر على مستشرق يقر حقيقة بظاهرة النبوة ويعترف بخصائصها العلوية، ولا يشد عن هذا التنكر حتى المؤرخون للأديان، وناهيك عن المتخصصين في العلوم الإنسانية.

ويعجب المرء لهذا الجفاء النفسي العلمي العنيد للغرب تجاه النبوة والوحي، فكأنه أخذ بالثار لعدم الخطوة بأحدهما أو كليهما، واستنكار تاريخي لاختصاص الشرق باحتضانهما دونه.

وتفسير النبوة - إيجابياً - لا يخرج في عرف الاستشراق عن العبقرية، أو الإلهام وما شابههما، مما يخضع في التحليل للشيشية^(١) وللمقاييس الأرضية وحسب، وكان إجماعاً ضمنياً اتفق للمستشرقين وعلماء الغرب عامة على عدم الضبط في تعريف مفهوم النبوة وتحديد معاييرها، ولذا كان الخطب فيها والتمويه عن قصد، لما للإقرار بها علمياً من دعوة حتمية للإقرار بنبوته، ﷺ، منطقياً. فهذا طور أندري يتفلسف في معنى الإلهام ويختار الأنسب، في رعه، بنبوة الإسلام فيقول:

"إذا كان طبعياً أن يأخذ الإلهام شكل المس فتحدث النفس بفهم وسيط فإننا سنشاهد إذن انبعاث النبي الجديد بسماء المسوس. وإذا اعتبر الارتقاء الانتشائي لصاحب الرؤيا كاتصال طبيعي بعالم الغيب، فإن ظاهرة الإلهام تحدث في شكل رؤى.

(١) باعتبار الظاهرة شيئاً مادياً خارجاً عن وهي الناس في التفسير الدوركايي: (Chosification).

وفي الحضارات البدائية يعرف الإلهام، بالأخص لدى الشعب نفسه، نوعاً موحداً. هذا النوع، عندما يتولد الإلهام، يفرض نفسه على العملية النفسية ويعطيها صيغتها. وأغلب الظن أن الشكل الذي صيغ فيه إلهام محمد ﷺ، أثناء وحيه النبوي، كان قد تكون سلفاً في ظل أفكار وربما بفعل تطلعات سرية تشكلت في نفسه مدة الحضارة^(١).

أما أن يحدثنا هذا المستشرق الألماني عن كيفية توصله إلى هذا التخمين الغريب، وبناء على أي معطيات، ومن استقاه لترتيب هذا الحكم الذاتي، وكأنه صادر من محلل نفسي يشاهد وقوع الحادثة ويدرسها متمثلة في صاحبها؟ فذلك ما يضرب عنه صفحاً.

وإذا كان للنسوة من درجات، فإن سهم النبوة الخاتمة فيها هو أدناها، كما بصورها كارل بروكلمان "عادية مجردة من الصوت الإلهي":

"وهكذا نضجت في نفسه^(٢) الفكرة أنه مدعو إلى أداء هذه الرسالة، رسالة النبوة. ولكن حياته الفطري حال بينه وبين إعلان نبوته فترة غير قصيرة، ولم تتبدد شكوكه إلا بعد أن خضع لإحدى الخبرات الخارقة في غار حراء. ذلك بأن طائفاً تجلى له هناك يوماً، هو الملك جبريل، على ما تمثله محمد في ما بعد، فأوحى إليه أن الله قد اختاره لهداية الأمة. وآمنت زوجته، في الحال، برسالته المقدمة، وتحرر هو نفسه من آخر شكوكه...^(٣).

(1) Tor Andrac: Mahomet, sa vie et sa doctrine, p. 95.

(2) تتكرر عند بروكلمان مثل هذه العبارة للدلالة على أن النبوة نابعة منه وعن تخيله: "أحس في ذات نفسه أنه رسول و'نذير' إلى أبناء وطنه" ص ٦٨. وأيضاً: "وليس من الميور أن نقرر، على وجه الدقة، ما إذا كان النبي نفسه قد استنصر أنه مدعو لمثل هذه الرسالة العالمية" ص ٧٠-٧١.

(3) كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٣٦.

وأما جولد سيهر فيصور إيمان النبي بنبوته تصويراً متعسفاً ينم كثيراً عن مبلغه من العلم والأدب، حيث يزعم أن الأفكار اليهودية والمسيحية يكون قد تأثر بها " تأثراً وصل إلى أعماق نفسه، وأدركها بإيحاء قوّته التأثيرات الخارجية، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيّاً إلهياً، فأصبح - بإخلاص - على يقين بأنه أداة لهذا الوحي.

ويضيف: لا نريد أن نتبع خطوة بخطوة المراحل "الباثولوجية" التي نشأ فيها الشعور بهذا الوحي واعتقاده وتثبيتته في نفسه^(١).

وتظل نبوة محمد ﷺ، خالية من الجدة والطرافة، في زعمه، ما دام المؤسس " لم يبشر بجديد من الأفكار " وما دام "تبشير النبي العربي ليس إلا مزيجاً متخفياً"^(٢).

وكل الطرافة التي يراها فيه، في غياب معرفة "نوع تبشير خالد بن سنان ذاك النبي الذي ضيعه قومه . . . أن محمداً كان بلا شك أول مصلح حقيقي في الشعب العربي من الوجهة التاريخية. تلك طرافته، برغم قلة طرافة المادة التي كان يبشر بها"^(٣).

٢- موقع النبوة في المسيحية والإسلام:

المعضلة التي يبدو أنها مستعصية جداً في نظر ثلثة من المستشرقين من الصنف الذي نحن بصدد دراسته، وذات تأثير في توجيه النقد عندهم، تتمثل في الملاحظة الوجيهة التي أبدأها ماسينيون: "من أنه إذا كانت الديانة المسيحية

(١) جولد سيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٧.

قائمة أساسا على الإقرار بالمسيح والاعتداء به قبل الإقرار بالكتاب المقدس، فإن الإسلام على النقيض من ذلك، حيث إنه يركز على الإيمان بالقرآن قبل الامتثال بمحمد ﷺ.

وهذا طبقاً للتصريحات الأكيدة للنبي محمد ﷺ نفسه، الذي أرشد إرشاداً وافياً إلى الآيات التي تحدد التبعية الدقيقة بالنسبة إلى موقع شخصه تجاه رسالته^(١).

٣- تباين أنظار المستشرقين إلى النبي ﷺ:

وهنا بالذات تكمن مأساة الاستشراق، لأن الأمر لا يتعلق بمسألة التنظير وحسب، بل إنه يتعدى إطار البحث الأكاديمي المجرد ليتوقف على إبداء المواقف التي غالباً ما يستهويها التحيز حيال النبي محمد ﷺ.

وكما سيتضح لنا من الشكل^(٢) أدناه، يمكن تحديد الاستشراق فيما بين تشابك ثقافتين متباينتين، وإن كانتا في البدء توحيديتين^(٣)، وبين تداخل التصورات التي تحملانها سواء كانت متعارضة أو مختلفة:

(1) Louis Massignon: Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, p. 139.

(2) وهو ليس حصرياً ولكنه تمثيلي، إذ هو قابل جداً للتطبيق على الاستشراق اليهودي وغيره.

(3) إلا أن المسيحية أصبحت كما هو معلوم تلبية إشراكية، وبقي الإسلام عقيدة توحيدية صرفة على عكس "الانثروبومورفزم" المسيحي.

أنتروبومورفيزم (شرك)

المسيحية - المسيح - الإنجيل - التعليم المسيحي للكلمة
معجزة

توحيد

الإسلام - القرآن - محمد ﷺ - السنة النبوية
عقل

[بعد عملية الإسقاط] - الإسلام مركب موضوع مزيف!
الاستشراق - (عبر منظور الثقافات، اللغات)
()
(الفلسفات، التراكمات التاريخية)
()
التكوينات الشخصية، شتى
[الإيديولوجيات]
القرآن! تأليف مريب متهم!

ولما كان الاستشراق واقعا في مفترق ثنايا هذا المرجع التصوري المزدوج أو
المتعدد أحيانا، والمتقابل رأسا على عقب^(١) كما يتبين أدناه:

(١) بعضهم يُدعم شركه التلثي بمعجزات مما يكسبه طابعا عاطفيا وصلاحية ظرفية محدودة. وبعضهم الآخر يحقق، بواسطة الرسالة الموحاة، مصداقية الرسول معتمدا على العقل (العامل المشترك لدى جميع الناس) بدلا من أن ينظر في المعجزات، مما يخلع عليه الطابع العقلاني الاستدلالي، وديمومة تامة شاملة.

المسيح ————— ثم ————— الكتاب المقدس .

القرآن ————— ثم ————— محمد ﷺ .

فإنه غير أهل لأن يفهم، ومن ثم يتعذر عليه أن يفسر ظاهرة النبوة وما إليها، ومن هنا تنجم جل التعثرات في التفسيرات المزيجية الهجينة كأشد ما يكون المزج والتهجين والخلط من ناحية، ومحاولات إعادة التأليف والصناعة^(١) المفرطة في الزيف من ناحية أخرى:

فهذا الكونت دي بولانفيلسي كان يرى فيه ﷺ، في مطلع القرن الثامن عشر، مفكراً حراً، أنشأ ديناً معقولاً.

وأما فولتير، وإن كان يوري مستهدفاً للتهجم على المسيحية، فقد جعل منه كذاباً وقحاً، استطاع مع ذلك أن يقود شعبه بواسطة الخرافات إلى اكتساب النصر.

لكن القرن كله ينظر إليه على أنه داعية الدين الفطري العقلاني، البعيد عن خيال الصليب.

وأما الأكاديميون فقد كانوا يولونه التجلة والاحترام. ولقد نظم فيه جوته قصيدة رائعة بصفته نموذج الإنسان العبقري بالذات، عاقداً المقارنة بينه وبين النهر الخضم، ويصنفه كارليل من جملة أبطال الإنسانية، بصفته الروح العالية التي يعترف بأنها تنطوي على شيء إلهي.

ثم يعكف العلماء الغربيون على المصادر ويعيدون كتابة ترجمته وفق أخبار المؤرخين العرب الذين تستقصى مروياتهم بمنخل دقيق وعمق متزايد.

وفي أعقاب القرن التاسع عشر كان المستعرب أو بير غريم يرى فيه اشتراكاً

(١) صناعة المفهومات وإعادة تركيب المعاني والمركبات لإرباك الحقائق والمقاصد.

فرض إصلاحًا جبرائيًا واجتماعيًا باستخدام ميثولوجيا قليلة جدًا اختلقها قصد ترهيب الأثرياء وكسب انخراطهم، على حين أن السواد الأعظم من المستشرقين كانوا يحاولون تلطيف أحكامهم مبرزين حماسه الدينية في المقام الأول.

وما زال هنري لامنس البلجيكي "العارف الكبير" بالمصادر، ينكر صدقه بسائق من البغض. وأما العلماء السوفيياتيون فيناقشون ما إذا كان رجعيًا أو تقدميًا. والقوميون والاشتراكيون والشيوعيون، حتى في البلاد الإسلامية، كل أولئك إليه يتسبون، جاعلين منه رائد حركتهم^(١)، ويضيف رودنسون:

"وهكذا كان كل نفر منهم يبحث فيه عن انعكاس همومه ومشكلاته هو، أو هموم ومشكلات معاصريه، وكان كل واحد منهم يتر منه ما لا يفهمه. وكان كل واحد منهم يكيّفه على هواه تبعًا لأفكاره وما يمل به عليه الخيال، ولا إخالني شذذت عن هذه القاعدة"^(٢).

٤- الجذور التصورية للأخطاء المنهجية:

لا أدل على رخص مناهج البحث في تاريخ الأديان عامة، وفي نطاق الإسلاميات خاصة، لتطور الاتجاهات الفكرية والعقدية في الغرب، دون التزام معايير علمية وموضوعية ثابتة، من الشهادات الشخصية التي يروح بها بعض الباحثين، فضلًا عن الشواهد التي تنطق بها كتاباتهم.

وقيمة الأولى أنها تصريحات مباشرة لا تحتاج إلى بذل جهد في الاستنتاج، وتعتبر بمثابة اعترافات "منهجية" لأصحابها بعيدة عن علائق الذاتية للناقد.

وفيما يلي نص على ذلك لأحد أبرز المستشرقين، يقول طور أندري:

(1) M. Rodinson: Mahomet, p. 351.

(2) ibid., p. 352.

الاتجاه الاول: التطور الديني فعل كتلة مجهولة^(١):

"لقد كنا في زمن مضى، نعتقد أن نجاعة المنهج العلمي الذي كان ينزع إلى إدراك كل تطور ديني في ظل قوى مجهولة، وعوامل اجتماعية واقتصادية تعمل وفق مجرد حاجة داخلية، نتيجة لأفكار ومفاهيم كان من تأثيرها أن تولد بالضرورة مذاهب وأنظمة دينية.

"ولم تكن محركات التطور شخصيات خلاقة معزولة، ولكنها كانت كتلة مجهولة: الشعب، الفرقة، المجموعة، الأخوة الصوفية، ولم تترك عمليا أي مكانة للفرديات الكبيرة المسيرة.

"فقد كان يبدو اغتياالا للعلم أن ينسب مصدر التجديد الديني إلى عمل شخصي أو إلى مبادرة نبي، بل نذهب أحيانا إلى حد الإنكار المطلق لوجود أعظم المؤسسين للأديان.

"لا شك أن استخلاص مثل هذه النتائج المبالغ فيها لا يمت إلى العلماء الحقيقين، وإنما إلى هواة العلم.

الاتجاه الثاني: دور الفرد في الحركة:

"إلا أن مختلف الانتقادات العلمية، أو التي يعتقد أنها كذلك، ما كانت تشكك في وجود زرادشت أو بوذا فقط، ولكن أيضا في المسيح والقديس بولس، فقد فرضت روح الملكية الجماعية نفسها، ليس في ميادين السياسة والاجتماع فقط، ولكنها نفذت أيضا إلى العالم الهادئ لعلوم التاريخ.

"حقًا إنه ليس من الحكمة في شيء، أن نتصور التاريخ كمأساة من دون ممثلين، كأداء لقوى جامدة. إذ إن مصدر الطاقة في كل الحركات الدينية التي يمكن حقيقة أن نقف على تاريخها، يأتي من فرد واحد. إننا نجد نموذج هذا

(١) عنوان الفقرات ليست من النص.

السيد أو النبي محاطًا بأتباعه في تشكيلة الفرق الحديثة، فهو الذي يكون الخلية الأصلية التي ينبعث منها النشاط الديني^(١).

الاتجاه الثالث: دراسة عناصر الشخصية:

"ومن جهة أخرى، ينبغي ألا يتوقف العلم أمام دراسة الشخصية وحدها، كما لو أن بحثنا يجب أن يضع أسلحته أمام عظمة فوق طبيعية، بل يمكن أن نبحت كيف تكونت في الحياة الداخلية للنبي، خلاصة تركيبية روحية لعناصر سبقت في وجودها محيطه، ولكن بطريقة متقطعة ودون كثافة.

"وهكذا تسند إلى العلم مهام كثيرة فائتة قبل التوقف أمام كل جديد حقيقة: أمام سر الحياة الروحية والإبداعية.

الاتجاه الرابع: التركيب الحيوي لأصالة محمد ﷺ:

"أما أن محمداً قد وجد، فهذا لا جدال فيه، إذ إن ظهور الإسلام يتجلى في التور الساطع للتاريخ على الأقل بالمقارنة مع تاريخ الأديان الكبرى الأخرى في العالم.

"وهو يعطينا دليلاً جديداً على أن الشخصية النبوية هي المصدر المبدئي لكل إبداع ديني.

"لا شك أنه قيل غالباً: إن محمداً تعوره الأصالة بصورة خاصة، وأنه لا يمكن أن نتحدث أبداً عن الإبداع عندما يتعلق الأمر بـرجل استعار استعارات واسعة من التقاليد اليهودية والمسيحية.

"هذا صحيح من جانب، وهو مؤيد بالدليل ولا نعود إليه، فالأفكار الأساسية للإسلام مستعارة من الديانات الكتابية (...).

(1) Tor Andrac: Mahomet, sa vie et sa doctrine, trad J.G. Demombynes, pp.7et 8.

"غير أن علماً يظن أنه يمكن تصفية مسألة الأصالة عند محمد هكذا، إنما هو علم عديم القيمة. إن صيغة جديدة للدين، كالإسلام، ليست مجمعا لمذاهب أو نظاما للعبادات فقط. إنه، منظورا إليه بعمق، شكل للطاقة الروحية وبذرة للحياة، إنه ينمي طبيعته الخاصة ويجلب الحياة الروحية بمقتضى قانون داخلي لا ينكشف اتجاهه ولا هدفه كاملا إلا من خلال التطور الطويل. أليس من الأصالة أن يجمع كل الإمكانيات الروحية في زمانه في تركيب حيوي وقابل للنمو؟^(١).

الحواجز الحقيقية: في فهم النبي العربي:

"هذا الاتجاه كان، حتى الآن، متروكا ظلمًا من قبل المؤرخين الغربيين للأديان عامة. والسبب ليس هو الجهل فحسب، والأحكام المسبقة القديمة ضد "النبي المزيف" أو الحقن السياسي تجاه "التركي" الممقوت. بل هو أعمق من ذلك، ويمكن تلخيصه كما يلي:

"إن قلة التفاهم لا تحصل إلا بين الأقارب؛ فالمسيحي يجد في الإسلام أشياء كثيرة تذكره دينه هو. ولكن في شكل مشوه تشويها غريبا. إنه يجد أركان الإيمان وأفكارا قريبة مما يعتقد، ولكنها موجهة إلى طرق غريبة، فكل ما يجده هو، يبدو له معروفا وينسى أن يرى فيه جديدا وأصيلا (...).

"لقد كان من السهل علينا أكثر أن نفهم تصورات دينية جديدة تماما وأجنبية كتصورات الهند والصين مثلا. أما أن نفهم النبي العربي وكتابه، فذلك يستوجب منا أنظارا واسعة، وحرية روحية أكبر"^(٢).

(1) Tor Andrae., op. cit., pp. 8 et 9.

(2) ibid., p. 9.

.. تعلقة الأخطاء:

تعود هذه الأخطاء على كثرتها وتنوعها، بصرف النظر عن محركها الظاهر والخبفي، إلى الأسباب التالية:

أولاً: جهل بحقيقة النبوة وبوظيفة المعجزة، مما أدى إلى الاشتباه والتشكك في شخصية النبي ﷺ.

ثانياً: تحليل شخصية النبي ﷺ، تحليلًا يردّها إلى معايير عادية تثقلها لطخة الطين، وتشوبها الصبغة المحلية، من أجل أن نتصورها عبر مدركات فلسفية مسيحية وأجنبية. وهذا هو المنهج الإسقاطي.

ثالثاً: اللدع يترصد الداعي أكثر من أن يستهدف الدعوة. وذلك شبيه إلى حد ما برد فعل من يكون مهتداً بالسلاح: فهو يخشى الزناد أكثر من خشيته السلاح نفسه.

ولهذا يحاول عدد من التفسيرات، ولكن من دون جدوى، تحليل مظهر من هذه الظاهرة المزدوجة الغريبة في زعمهم: محمد/ الوحي - تحليلًا جدليًا.

رابعاً: عجز يعود السبب فيه على العموم إلى بقايا ثقافية وعقدية وايدولوجية قاصرة عن إدراك الانسجام والاعتدال والتوازن داخل المثاني التالية التي يزخر بها دين الإسلام:

- الدين والدولة.
- العقيدة والشريعة.
- الروح والجسد.
- الزمني والروحي.
- السعادة الآخروية والتنظيم الاجتماعي أو دين ودنيا.

ثم إن الإنسان عدو بالسليقة لما يجهل، وعليه فهو يعلن الحرب على عدوه.
ولذا فإن النبي ﷺ، لا يشذ عن هذه القاعدة، في رعمهم.

٥- تصنيف التفسيرات الخاطئة:

يستحسن، طلبا للمزيد من الإيضاح، أن يجري تصنيفا بواسطة جدول مقتضب، وسوف يشمل ثلاثة أصناف من الجدلين (الجارحين - شبه المتبصرين - المتبصرين -)، ويقوم هذا التصنيف على صعيدين:

١- على صعيد الفهم الذي تقرره مستويات ثلاثة:

- اتجاه الباحث.

- التفسير الذي يقدمه.

- المنهج الذي يتوخاه في البحث.

٢- على صعيد قيمة البحث، وتمثل في معيارين أساسيين للتقييم: أحدهما

خارجي ويعتمد من النقد العلمي نصفه وبناء.

وثانيهما داخلي، ويعتمد من التقييم والنقد الإسلاميين.

الأمثلة	الفهم			
	الاصناف	الانحاء	التفسير	النتائج
الحجر - الكذب الجنون، الصرع - أزمات نفسية . .	البحار	سلي جفاء، روح صليبية، نزوع استعماري.	كليشيهات بالية . افكار صلبة، بقايا وثنية - رواسب جاهلية جاثية - مفرطة .	اشتباهي انتقائي
تعلمة التفاصيل بيئة مهياة لتقبل الرسالة، الحاجة إلى تحول	ا.	± إيجابي أو ± سلمي متقلب حداثي.	اسلوب مختلف، إشارات مختلفة قريبة للمعاصري.	تشويهي مبطن
عالم كبير، معكر عظيم جفاء، صغري ظ، فيلسوف ملهم . . .	ب.	± إيجابي انتهاء تقريبي	مواهب فكرية لا تخرج عن الإطار الشري المعادي	وضيح بسيط لغة
صغري، ثوري، رحيم، مصلح اجتماعي، قاتل.	ج.	± إيجابي ± (مسرور)	خصائص شخصية تاريخية وامتنانية	إشكالية (نيولوجية)
الانحدار الإسماعيلي المنهج السامي النزعة للسكونية	د.	إيجابي توازن وموازاة	إطار نبوة عادي محدود في الزمان والمكان	مقارن معضل ثنائي
تمييز بين المفهوم القرآني والمفهوم النبوي	المتصور	إيجابي بناء	ذكر منتصف للحقائق دون التواء أو تشويه.	بين صحیح منتصف

التصنيف		القيمة		أشلة نموذجية	
المعيار الخارجي	المعيار الداخلي	المصداقية	الرفعة	المشترون	المؤلفات
لا علمي تطرف	لا يهتمون الظاهرة يرفضون البوة لا يستجوبون المفاهيمات	انتهاء سلمي - O	الحلار مع التصيد	لامسي Kimon, D جولد سيهر Snouk, H. لوسيك	Mahomet fut il sincere? La Pathologie de l'islam et les moyens de la de- truire. الطبعة والشرعة في الإسلام عقيدة الإسلام.
لا علمي غير موضوعي تفاعلة	لا يهتمون الظاهرة ولا يدركون البوة إلا لفرض استراتيجي	سلمي - O	الحلار والفصح	بروكلمان هنري ماسي مروجوليوت	تاريخ الشعوب الإسلامية L'islam محمد ومطلع الإسلام
ثانية غير واقعية	لا يهتمون حقيقة مشطورة أما البوة فغير مدركة	- O	الحلار	ه. ا. ر. جب Demombynes D. Sourdcl Tor Andrac	طريق الإسلام Mahomet L'islam Mahomet, sa vie et sa doctrine.
ميسب	لا يهتمون كل الحقيقة عدم رؤية البوة بجلاء	+ O	التيظه	بولدكه Watt, M. Shacht. M. Rodinson.	تاريخ القرآن محمد في مكة أصول الفقه الإسلامي الإسلام والراسمالية - محمد
إشكالي مريب (لوتياي)	لا يهتمون الحقيقة كلها ولا يدركون بحلو وفي حدود العادي	+ O	إمكانية الحوار	بلاشير ماسيون L. Gardet. J. Chelhod. J. Berque.	Le Coran الحلاج الصولي الشهيد في الإسلام Connaître l'islam. Introduction a la So- ciologie de l'islam. La crie Musulmane.
علمي يقضي الحقيقة والواقع لدا هو موضوعي	يهمون الحقائق ويدركون البوة "قليل ما هم"	+	تطابق واغناء	E. Dinet. Leopold Veis. Vincenc Montcl Maurice Bucarile R. Garaudy.	La Vie de Mohammed. الإسلام على مفترق الطرق L'islam noir. La Bible, le Coran et la Science. وحد الإسلام.

٦- استنبصار المستشرقين بين العلم والإسلام:

يبد أننا نسارع إلى القول بأنه إذا كنا ذكرنا طائفة نادرة للغاية، تقابل ما أطلقنا عليهم بالمتبصرين فذلك لأننا تقصينا تحليلهم فتبين لنا أن صحته غير مشوبة بالمواربة، وأنه يستجيب إلى معايير التحقيق الأنفة الذكر من وجه، ومن وجه آخر، فلأن ما يمكن أن يبدو في نظرنا على جانب من المقبولية، يمثل بالنسبة إليهم قناعة من شأنها أن تفضي بهم على العموم إلى اعتناق هذا الدين آخر المطاف، الأمر الذي يؤكد أكثر المصادقية لدى المسلمين ويمثل في أعينهم برهاناً آخر على مدى الصدق.

وهذا الجهد إذا ما التزم في البحث بأخلاقيات ثابتة، وكان مقروناً بغاية نزيهة بغية استكشاف وجه الحقيقة، فإنه لا يمكن إلا أن يكون نبيلاً وشجاعاً لا سيما أنه يقارع على جبهات عديدة:

- كالذهنيات العتيقة،

- والرواسب الثقافية والتاريخية والإيديولوجية.

وذلك من أجل تجاوز العقليات الصليبية المتمكنة، والمركزية العرقية، وسلسلة من العقد إلى جانب المناهج البالية. وعليه، وباختصار، فإن هذا النهج ليس بالسهل ولعل ذلك يفسر ندرته.

٧- مناهج للإقصاء:

من أجل أن نفهم النسوة فهماً مباشراً، يتعين إذن إقصاء تفسيرها بعوامل المرض (باثولوجية) والاعاجيب والأسطورة والتحليل النفسي.

كما أنه يجب عدم اللجوء إلى عوامل أخرى مثل الشعور عن بعد أو (التلبائية) أو الاختراع أو حتى الخيال، أو من خلال مفهوم جدليات الطاقة

الذي ييسره Lupasco Stephane أو ثنائية الجسد، الجسد الفيزيائي والجسد الطاقة أو الجسد الكوكبي، وما إلى ذلك من التصورات الجديدة التي من شأنها ترتيب مفهوم جديد للنبوة في زعم الدكتور Kozyrev الذي يتساءل عما إذا كان الزمن، بوصفه شكل الطاقة المسؤول عن الظواهر شبه المعقولة، يستطيع أن يفسر ظاهرة غامضة كالنبوة.

أو من قبيل نظرية العالم النفساني اليوناني A. Tagnagras، التي تقول إن تحقيق النبوات ربما يكون مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بحقل القوى التي يرسلها ما دون الوعي إلى بعض الكائنات البشرية. (١).

ذلك أن للنبوة تحدياً يظل قائماً بلا منازع. وهي تملك خوارق معجزة إلى الأبد، وكل ادعاء يزعم أنها تستوحي من مجال الاحتمالات أو التوقعات أو أي مدعيات أخرى، إنما ينبغي أن يقصى. لأن الأمر واقع وحادث بالفعل. وعليه يجب أن نكتفي بإدراكه والتحقيق فيه، لا أن نراوغ في تأويله أو نناور في مدى إمكانه.

٨- خصائص النبوة:

إنه من الأهمية بمكان أن نلم الآن بالخصائص الذاتية للنبوة بشكل عام والمتعلقة بمحمد ﷺ، بشكل خاص. ليس من وجهة نظر تعليمية ولكن من زاوية علمية، لأنه "إذا كان نبي الإسلام يبدو معقداً وغير متساوٍ ولا يفرض نفسه أبداً كرمز (٢) خارج عالمه التقليدي. فلعل السبب في أنه، على عكس ما حدث

(١) انظر: مجلة منار الإسلام، عدد ٣، السنة ١١، ص ١٣١-١٣٢.

(٢) كما هو الشأن أيضاً بالنسبة إلى الأنبياء الآخرين مع فارق أن المسلمين يجعلونهم كلهم جميعاً على حد سواء: ﴿لَا تَفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَمِنْهُمْ...﴾ [البقرة: ٢٨٥].

لبوذا والمسيح، تغطي واقعه الروحي ببعض الحجب الإنسانية والأرضية بسبب وظيفته كمشرع "لهذا العالم" (٠٠٠) ولقد حدثت في هذه الحياة - التي عاشها محمد - حروب، وبغض النظر عن هذا الأمر العنيف، استقامت له عظمة في الروح تفوق عظمة البشر، كما حفلت بضروب الزواج التي رجحت بها في الواقع الأرضي والاجتماعي - ولا نقصد بذلك أنها نفذت إلى ما هو دنيوي أو عاجل - ومن ثم فإنها حققت اندماجا بين العنصر الإنساني الجماعي والعنصر الروحي... (١).

وعن كون النبوة ظاهرة مستمرة، فإن مالك بن نبي عالم الاجتماع والمفكر الإسلامي، يسجل بعد دراسة لحالة جيريبي - "وقائع تخص ظاهرة النبوة بخصائص متنوعة وعلى نحو إيجابي:

١- خصوصية نفسية مطلقة تكتسح العوامل الأخرى لـ "أنا" كافة في التحديد النهائي للنبي بالنسبة إلى سلوكه الدائم.

٢- حكم متميز بالمفارقة، على وقائع المستقبل، يمليه شيء شبيه بالمطلق لا يملك أي أساس منطقي (٢).

(1) P. Schuon: Comprendre l'Islam, pp. 103 - 104.

(2) M. Bennabi: Le phenomene Coranique, p. 35.

الفصل الثالث

التشكيك في أصالة الحديث الشريف

الحديث الشريف مرصد الجدل والتشكيك:

يُفْتَعَلُ الجدل هنا لينصبَّ على جملة من القضايا الأساسية الخطيرة بهدف الإخلال بالثقة في الأس الثاني للتشريع الإسلامي، وذلك بإثارة الشكوك والارتياب في مصداقية الحديث والالتكاء على حركة الوضع فيه، والقول باختلاف الأسانيد وادعاء الرواية بالمعنى، ونسبة إنشاء الأحاديث إلى الفرق الإسلامية.

ناهيك عن الخلط بين الكتابة والتدوين والتصنيف والجمع والتنقيح. وكذلك الزعم بتأخر تدوين الحديث عن تدوين الفقه، وأن عناية المحدثين كانت جُلّها منصرفة إلى النقد الخارجي دون الداخلي، وترويج فكرة بقاء الحديث متي سنة دون كتابة.

وهذه أقوال مَنْ أبعد النجعة عن الحقيقة والإنصاف، ولا تلزم إلا مدعيها، فضلا عن افتقارها إلى الموضوعية والنزاهة العلمية كما سيتبدى.

ونحن إذ نتصدى لهذه المزاعم فتتبعها واحداً واحداً، ليس غرضنا الأول أن نرد عليها ولو باقتضاب، بقدر ما نروم تعرية المحاور "المنهجية" وخباياها، لهؤلاء المستشرقين الذين يتعللون بها في إشعال فتيل الجدل الضاري لأغراض مبيتة وغير علمية.

١- مصداقية الحديث:

فمن أجل نزع طابع القداسة عن السنة النبوية، وتوهين البعد التعبدي في التعامل معها^(١)، ومحاولة إسقاط التكليف في مراجعتها، يلجأ المستشرقون إلى

(١) ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران ٣١].

تلتقي نظريات تحمل على إنكار تشريعية الحديث، وذلك بنفي أن يكون القرآن هو الذي قررها لا من حيث النصوص التي لا سبيل إلى إنكارها^(١)، ولكن من حيث إن مصدرية الحديث تعود إلى الحاجة التي مست، أو إنها وليدة الظروف، وليست ناشئة في ظنهم، عن التشريع نفسه.

وبهذا الصدد، يرى روبسون أن فكرة اعتبار الحديث المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن جاءت متأخرة بعد ظهور المشاكل في الأمصار والحاجة إلى إعطاء حلول لها.

وقد سعى بعض المستشرقين قبل روبسون، مثل جولد سيهر وشاخت إلى تثبيت هذه النظرية، غير أن القرآن الكريم هو الذي أعطى السنة مكانتها التشريعية وألزم المسلمين بالعمل بها. يستوي في ذلك الصحابة ومن تلاهم.

والآيات القرآنية صريحة في تقرير ذلك كقوله تعالى:

﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]^(٢).

وقد ذهب جمهور علماء الحديث إلى اعتبار السنة النبوية من الوحي. يرشد إلى ذلك القرآن الكريم نفسه:

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [الحج: ٣، ٤].

وتدل عليه السنة أيضا، فعن حسان بن عطية أنه قال: «كان جبريل عليه السلام، ينزل على رسول الله ﷺ بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن ويعلمه إياها كما يعلمه القرآن»^(٣).

(١) ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ١٧].

﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].

(٢) أكرم ضياء العمري: بحوث في تاريخ السنة للشرقة، ص ١٧-١٨.

(٣) أخرجه أبو داود في مراسيله.

• الوحي بين اللفظ والمعنى:

وإذا علمنا أن الوحي وحيان:

أولاً:- وحي متلو متعبد بتلاوته في الصلاة وخارجها، لا تجوز روايته بالمعنى وأنه معجز بلفظه ومعناه وهو القرآن الكريم:

﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الاسراء: ٨٨].

﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١٩٦) نزل به الروح الأمين ﴿١٩٣﴾ على قلبك لتكون من المنذرين ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥].

ثانياً:- وحي، ولكنه غير متلو، وأنها منزلة بالمعنى ولفظها من النبي ﷺ، لا يقع التحدي بنظمها وتجويز روايتها بالمعنى للتخبر بمقاصدها، «وإنك لتلمس آثار رحمة الله وحكمته في أن جعل الوحي قسمين، قسماً لا تجوز روايته بالمعنى، بل لا بد فيه من التزام الالفاظ المنزلة، وهو القرآن الكريم. وقسماً تجوز روايته بالمعنى لمن يستطيع ذلك، وهو السنة النبوية المطهرة، وفي ذلك صون الشريعة والتخفيف عن الأمة. ولو كان الوحي كله من قبيل القرآن الكريم في التزام أدائه بلفظه لشق الأمر وعظم الخطب، ولما استطاع الناس أن يقوموا بحمل هذه الأمانة الإلهية.

«ولو كان الوحي كله من قبيل السنة في جواز الرواية بالمعنى، لكان فيه مجال للريب ومثار للشك ومغمز للطاعنين ومنفذ للملحددين إذ يقولون لا نأمن خطأ الرواة في أداء الشريعة، ولا نتق بقول نقلة العقائد والأحكام والآداب. ولكن الله جلّت حكمته، صان الشريعة بالقرآن ورفع الإصر عن الأمة بتجويز رواية السنة في الحدود السابقة لئلا يكون للناس على الله حجة»^(١).

(١) محمد محمد أبو زهر: الحديث والمحدثون، ص ١٩

٢- حركة الوضع: تعلل مردود:

وأما التعلل بحركة الوضع من أجل مناهضة الحديث فلا يستقيم لهم، وذلك لعدة أسباب نلخص منها:

أ- حجية السنة:

إن حجية السنة قائمة بالوحي ثابتة بالموحى إليه كما قدمنا، أي إن تشريعها منصوص عليه كتاباً وسنة، على عهد الرسول ﷺ، ولذا فهي سابقة على الوضع - ودواعيه - الذي يكون قد قررها في رعم المتقولين.

ب - الوضع وليد الفتن:

لا سيما أن التزيد في السنة واستخدامها لثنى الأغراض المختلفة، مما استتبع التلفيق والدس، لم ينشأ زمن النبوة ولا أيام الخلافة، اللهم إلا ما كان في أواخر خلافة عثمان وفي خلافة علي. ولا وقع في جيل الصحابة ولا في عصر كبار التابعين؛ وذلك لتوفر عوامل التقوى والتدين والجرأة في الحق، ولكون الخلاف السياسي مازال في أول عهده، وكثرة الصحابة وتماسك وحدة الأمة. "ومع أن حركة الردة تُهيئ ظرفاً مناسباً إلا أنه لم يصل إلينا دليل على أحاديث وضعت وشاعت في تلك الفترة ..."^(١).

وإنما برز الوضع في قرن الفتنة، وبالتحديد على أثر تصدع المجتمع الإسلامي بفعل الخلافات السياسية، وما جرته من الشقاق والانقسامات، وظهور الفرق ونشوء الأحزاب بعد موقعة الجمل وصيفين والنهروان. "وراح المبتدعة تبحث عن مستندات من النصوص تعتمد عليها في كسب أعوان لها، فعمدوا إلى الوضع في الحديث فاختلقوا على رسول الله ﷺ، ما لم يقل،

(١) بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص ٢٠.

فكان مبدأ ظهور الوضع في الحديث منذ ذلك الوقت سنة ٤١ هجرية^(١).

ج - بواعث الوضع:

وأما بواعث الوضع فتعزى أساسا إلى الخلافات السياسية وما سببته من انشقاق المسلمين إلى شيع وأحزاب انشقاقا اتخذ شكلا دينيا كان له أبلغ الأثر في قيام المذاهب الدينية في الإسلام، فلقد حاول كل حزب أن يؤيد موقفه بالقرآن وبالسنة، وطبيعي ألا يكونا مع كل حزب يؤيدانه في كل ما يدعي، فعمل بعض الأحزاب على أن يتأولوا القرآن على غير حقيقته، وأن يحملوا نصوص السنة ما لا تتحملة، وأن يضع بعضهم على لسان الرسول أحاديث تؤيد دعواهم، بعد أن عز عليهم مثل ذلك في القرآن لحفظه وتوفير المسلمين على روايته وتلاوته، ومن هنا كان وضع الحديث واختلاط الصحيح منه بالموضوع^(٢).

بالإضافة إلى دواعي الزندقة والعصية للجنس والقبيلة واللغة والبلد والإمام والقصص والوعظ، وكذلك الخلافات الفقهية والكلامية والجهل بالدين، والتوصل إلى الأغراض الدنيوية وتخلق الحكام.

د - تساهل البلاط مع الوضعيين:

ومما يتجه إليه النظر هنا، ملاحظة مهمة للدكتور مصطفى السباعي تتعلق بما عابه على بعض الخلفاء والأمراء من "تساهل مع الوضعيين، وما كان له من أثر سيئ جر على الدين كثيرا من البلاء، ولو وقفوا منهم موقف الجدد وقضوا على رؤسائهم كما هو حكم الله في مثل هذه الحالة، لما انتشرت هذا الانتشار"^(٣).

(١) نور الدين عتر: علوم الحديث لابن الصلاح، ص ٧.

(٢) مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ٧٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٨.

ويؤكد هذا المعنى قوله أيضا: "وإذا كنا نذكر لهم فضل تعقبهم للزنادقة الذين أفسدوا دين الإسلام، فإننا لا ننكر أن الدوافع التي حملتهم على تعقبهم بالقتل هو أنهم كانوا خارجين على حكمهم، بدليل أننا لم نرهم فعلوا بالكذابين والوضاعين الذين تقربوا إليهم بالكذب على رسول الله إرضاء لأهوائهم، عُسْرَ ما فعلوه مع الخارجين على حكمهم، ولقد كان القصاص يملؤون المساجد بأكاذيبهم على مسمع من الأمراء والملوك، وكان الكذابون من الزهاد وغيرهم يسرحون ويمرحون دون أن يجدوا من يضرب على أيديهم ويوقفهم عند حدهم..." (١).

هـ - انعكاس الصراعات في الوضع دليل تأخره:

ولعل المعاني التي طرقها الوضاعون من الخوض في فضائل الأشخاص، ومدح الأئمة ورؤساء الأحزاب، والانتصار للطوائف المختلفة وذم الخصوم والنيل من المعارضين، وموضوعات أخرى غير ذات أهمية كبيرة، تدل دلالة واضحة على أن توهمات المستشرقين في مناقضة الحديث جملةً وادعاء تشريعته بعد الوضع، واهية داحضة، لأنها كانت تعكس الصراعات السيامية والفكرية والحزبية المتأخرة عن قيام السنة، والتي كانت تصور أحداث النصف الثاني من القرن الأول الهجري. ثم حينما نشأت هذه الأحزاب، "ولما لم تسعفها نصوص القرآن والحديث دائماً، لجأ بعض متحليها إلى الكذب، ولما لم يجدوا مجالاً للتلاعب بكتاب الله المحفوظ في الصدور، فضلاً عن أن تدوينه وجمعه ثمَّ قبل الفتنة، لذلك لجؤوا إلى الوضع في الحديث الذي تأخر جمعه عن القرآن..." (٢) هذا من جهة.

(١) مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ٨٩.

(٢) بحوث في تاريخ السنة للشرق، ص ٢١.

و- ثمار مقاومة الوضع:

والذي يزيد في الإيهام من جهة أخرى الأثر الإيجابي المتميز الذي ترتب على حركة الوضع هذه، والنتائج الحميدة الناجمة عنه والتي تمثلت في ثمار جهود العلماء لمقاومته وإنشاء علوم الحديث التي تعد بحق مفخرة علمية للإسلام والمسلمين. وهي أنواع كثيرة ذكر منها ابن الصلاح خمسة وستين نوعاً، وذهب الحازمي إلى أنها تبلغ المئة، وقال السيوطي: إنها لا تعد^(١)، وهي قوانين تتناول معرفة أحوال السند والمتن، وتصنف في علوم في الرواية وعلوم في الدراية، وغايتها شريفة تتمثل في حفظ الدين من التحريف والتزوير، وتنقيته من الميون والدجل والخرافات والإسرائيليات. وهي مميزة للمسلمين اختص الله تعالى بها هذه الأمة "بأن وفقها لحفظ كتاب ربها وصيانة حديث نبيها. فإذا بها تبتكر لحفظ الحديث قواعد المصطلح على أدق منهج علمي يمكن أن يوجد للاستثبات من النصوص المروية وتمحيصها."^(٢).

والحاصل بعد هذا، أنه ليس من شك في أن علماء الإسلام لم يدخروا جهداً في سد الأبواب أمام أهل الباطل، واتخاذ التدابير العلمية المتفوقة والواقعية المتحررة من الافتئات على السنة. ولقد سلكوا في ذلك مسلكين وانتهجوا طريقتين: "إحدهما: نظرية، فوضعوا القواعد الدالة على وضع الحديث وأقاموا الأمارات الصادقة على ذلك، بما لا يدع مجالاً للشك، والآخرى: عملية، وذلك ببيانهم لأشخاص الوضاعين، وتعريف الناس بهم وبيان الموضوعات التي وضعوها والأكاذيب التي اختلقوها، وصنفوا في ذلك الكتب المعروفة بكتب الموضوعات"^(٣).

(١) جلال الدين السيوطي: تلخيص الراوي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ص ١٤.

(٢) هتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص ٣٥.

(٣) أبو زهر: الحديث والمحدثون، ص ٤٨١.

٣- شبهة اختلاف الأسانيد:

ويهدف ضرب الحديث توجّه شبهات أخرى إلى السند والإسناد ثلما للرواة، وتزهيدا في المرويات، وخرمًا للتسلسل، وإخلالا بالعنقة.

ولا جرم أن من أبرز مظاهر مقاومة الوضع التشدد في طلب الإسناد من الرواة. أخرج مسلم عن محمد بن سيرين أنه قال: "لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا سموا لنا رجالكم، فينظر إلى حديث أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم" (١) وقال ابن المبارك: الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء" (٢).

إن الثبوت من الحديث، والاستيثاق له، وبيان المردود فيه من المقبول، والصحيح من الموضوع، وفحص الرواة، إنما كان بدافع من صون الشريعة من الخوارم، حتى شاعت في عرف الناس هذه القاعدة: "إنما هذه الأحاديث دين، فانظروا عمن تأخذونها" (٣).

ولقد عد علي بن المديني معرفة الرجال نصف العلم. وقيل ليحيى بن معين، في مرضه الذي مات فيه: "ما تشتهي؟ قال بيت خال وإسناد عال" (٤).

بهذا الحرص البالغ الورع نشأ علم ميزان الرجال، وتأسس علم الجرح والتعديل، وتتابعت الرحلة في طلب الحديث، ولا غرو في ذلك فكل هذه العلوم الحديثة نتاج فريد لعبقريّة الإسلام، لم تعهده الأمم الأخرى، ولا عرفته الديانات السابقة.

(١) الإمام مسلم النيسابوري: صحيح مسلم، ج ١، ص ٨٤.

(٢) المرجع السابق، ج ١/ ص ٨٦.

(٣) حتر: علوم الحديث لابن الصلاح، مدخل، ص ٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

فهل يبقى بعد هذا مجال لقوادح المستشرقين؟ اللهم إلا ما كان من صنائع المتعنتين مثل:

١- نسبة الأسانيد إلى المذاهب الفقهية:

إطلاق القول باختلاف الإسناد تارة كما "ذهب إليه كائتاني وشاغت من أن القسم الأعظم من الأسانيد اختلقه المحدثون في فترة متأخرة يحددها كائتاني بنهاية القرن الثاني ويحتمل أن تكون - في رأيه - في القرن الثالث.

ويرى شاغت أيضا أن الأسانيد المتصلة متأخرة، وصنعها أصحاب المذاهب الفقهية رغبة في إرجاع آرائهم إلى الصحابة، ومن ثم فإن تحسُّن الأسانيد استمر حتى عصر الكتابة" (١).

وهذه مجازفة عريضة تستبد فيها الغفلة بصاحبها إن لم تكن المكابرة، فيعشو عن قول سفيان الثوري (ت ١٦١هـ): "الإسناد سلاح المؤمن. إذا لم يكن معه سلاح فبأي شيء يقاتل؟" (٢) أو قول ابن المبارك: "بيننا وبين القوم القوائم" (٣) مما يؤكد مرة أخرى النشاط العلمي المنقطع النظير لأئمة الحديث، وجهودهم المثلى في الحفاظ التام على تراث النبوة الخاتمة بوزاع من الدين والضمير، ويدفع عنهم التهم الملققة كالتقصير والوضع وغيره.

"إن اختلاق الأسانيد قام به الوضاعون الذين دفعتهم أغراض عديدة إلى الوضع سبق تفصيلها، ولا يمكن اتهام أصحاب المذاهب بذلك، وهم الأمناء على الشريعة والحافظون للأحاديث من أن يدخلها الكذب على رسول الله ﷺ، وما عرفنا صحيح الحديث من ضعيفه، ولا صدقه من كذبه، ولا تعديل الرواة

(١) مقلا من، العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرقة، ص ٥٥.

(٢) أخرجه ابن حبان في موطأ كتاب الجرحون: ١٩.

(٣) أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه، ص ١٢.

أو جرحهم، إلا من طريق هؤلاء الاعلام، فكيف يسوغ لدى الباحث المنصف والمؤرخ الناقد أن يتهم هؤلاء الائمة الاخيار^(١).

ب - شبهة التراخي في العمل بالاسانيد:

ب١- والخوض تارة في اختلاف التحديد الزمني لبدا استعمال الاسانيد، وإقصائه في التاريخ إلى أبعد ما يكون من أجل إحداث فجوة عميقة بين فترتي التلقي والتحمل وبدء الاهتمام بالاسانيد، وإشعاراً بالتراخي الذي يفيد التلاعب والوضع والاختلاف، ويوهم بتخمين المستشرقين وتغويهم، من أنه تأخر إلى نهاية القرن الثاني بل وإلى القرن الثالث الهجري في رعم كايثاني.

ب٢- وفريق ينفي وجوده قبل سنة ٧٥هـ، منهم هو روفتس^(٢)

ب٣- ويرى آخرون أنه ابتداء بالزهري بسبب تأكيده عليه والتزامه به حتى قال مالك: "إن أول من أسند الحديث الزهري"، ولعله كان يقصد بذلك في بلاد الشام^(٣).

ب٤- أما ابن سيرين (ت ١١٠هـ) فيؤرخه بقدر ما يعمله بوقوع الفتنة في خلافة عثمان. ولقد استغل الاستشراق كلمة الفتنة وتمحل في فهمها قصد إرجاء الإسناد إلى أبعد تاريخ ممكن يفصلها عن فترة النبوة، فشاخت يفسرها بمقتل الوليد بن يزيد سنة ١٢٦هـ. وروبسون يفسرها بفتنة ابن الزبير عام ٧٢هـ. الخ...

والراجح أن السؤال عن الإسناد كان يراوح بين عهد الصحابة والتابعين، وألح الثبوت فيه والتفتيش عنه بسبب شيوع الوضع.

(١) العمري، بحوث في تاريخ السنة للشرق، ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٨.

ج - دعوى الإسناد الجماعي:

وإيراد الفكرة الخاصة بالإسناد الجماعي، تارة أخرى، تركيزاً على عملية الاختراع، وإيهاماً بالإقحام المفتعل، وإيقاناً بالدس في الرجال، وأنه في غياب الأثر المكتوب، بزعمهم، كانت تسري مَرويات شفوية. وأما الإسناد فكاد ينطوي في رأيهم على أسماء مشتركة. وهذا ملحظ مغلوط لا يلتفت إليه.

ولقد أثبت سزكين علمياً "أن الأسانيد لا تشير بحال من الأحوال إلى مرويات شفوية، بل تذكر مؤلفي الكتب ورواتها الثقافات بأسمائهم، ويضيف أنه "لدينا اليوم إمكانيات كثيرة لإثبات صحة هذا الرأي في ضوء المصادر المبكرة التي وصلت إلينا، فيمكن أن نثبت مثلاً أن الطبري عندما يذكر في تاريخه الإسناد التالي: "حدثنا ابن حميد قال: حدثنا سلامة، قال: حدثنا ابن إسحاق." كان يقتبس دائماً اقتباساً حرفياً من كتاب المغاري لمحمد بن إسحاق...^(١).

بالإضافة إلى أن المصطلحات الفنية الواردة في سلاسل الإسناد من مثل "أخبرنا" و"حدثني" و"قرأت" و"كتب إلي" أو "من كتاب"، وغيرها مما يطلق عليه في كتب علم مصطلح الحديث بـ"اللفاظ"، تشير في الحقيقة إلى مصادر مدونة^(٢)، وهذا يدحض خبيثة شبهة "الأسماء المشتركة" التي تكون من اختراع أصحاب المذاهب في إنشاء "أحاديث لا يرى عليها شائبة في ظاهرها، ويرجع بها إلى الرسول وأصحابه. فالحق أن كل فكرة، وكل حزب، وكل صاحب مذهب، يستطيع دعم رأيه بهذا الشكل، وأن المخالف له في الرأي

(١) فلاد سزكين: تاريخ التراث العربي، تعريب محمود فهمي حجازي، ص ١٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٤-١٤٥.

يسلك أيضا هذا الطريق^(١).

٤- ادعاء الرواية بالمعنى:

وترادف شبهة الرواية بالمعنى عدم تناقل الألفاظ المسموعة منه ﷺ عبر العصور، للدلالة على أن الأحاديث من وضع المسلمين لا من قول الرسول ﷺ، إثارة للوساوس في النفوس، وإخفاءً لنبوتها، أو قولاً بقلة النبوي فيها.

والحقيقة أن الرواية بالمعنى ليست إشكالية من ابتكار الطرح الاستشراقي، وإنما هي من المسائل الحيوية التي تتعلق بعلوم الرواية. وقد اختلف أرباب الحديث وعلماء الفقه والأصول بين التجويز وعدم التسويغ فيها، بين متساهل يتفلسف من إثم كتمان العلم وعملاً بحديث: "إذا لم تحلوا حراماً ولم تحرموا حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس" قاله ﷺ لمن قال له من الصحابة: "يا رسول الله إني أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أؤديه كما أسمع منك، يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً"، ومتشدد محتاط يتورع خشية ألا يصيب المعنى فيبوء بإثم القول وإفك التصحيف ومظنة التدليس.

٥- شروط الرواية بالمعنى:

وجمهور العلماء على تجويز الرواية بالمعنى للمهرة في العلم بشروط:

١- في الرواية: بحيث لا يكون الحديث متعبداً بلفظه ولا هو من جوامع كلمه ﷺ.

٢- في الراوي: أن يكون "عالمًا عارفاً بالألفاظ ومقاصدها، خبيراً بما يحيل معانيها، بصيراً بمقادير التفاوت بينها"^(٢).

(١) جولد سيهر. العقيدة والشرعية في الإسلام، ص ٤١.

(٢) ابن الصلاح: علوم الحديث، تحقيق وتخريج نور الدين عتر، ص ١٩٠.

٣- وأن يكون مرويه بالمعنى متبوعاً وجوباً بعبارة "أو كما قال" أو "نحو هذا". مراعاة لجانب الاحتياط كما كان يفعل ابن مسعود وأبو الدرداء وأنس ابن مالك وغيرهم. . .

ولا يفوتنا التنبيه هنا على أن الرواية بالمعنى لم تل التدوين ولا تجوز بعده أيضاً بالإجماع، وذلك لأن التسويغ إنما كان "على سبيل التخفيف والرخصة، وبدوين الأحاديث زال هذا المعنى الذي أوجب التيسير والرخصة، فوجب أخذ الحديث وروايته بلفظه" (١).

وعليه فقد نص علماء الحديث على عدم جواز الرواية بالمعنى إطلاقاً بعد ما اشتملت عليه بطون الكتب، اللهم "إلا على سبيل التذكير بمعانيه في المجالس للوعظ ونحوه. فأما إيرادها على سبيل الاحتجاج أو الرواية في المؤلفات فلا يجوز إلا باللفظ" (٢).

ب - أغراض التنوع اللفظي:

وليس من شك في أن اختلاف ألفاظ الأحاديث لا تعزى إلى الرواية بالمعنى وحدها كما يحلو لبعض المستشرقين الذين يرون في التنوع اللفظي تناقضاً وعدم ضبط وترخصاً. بل كان لمجالسه ﷺ المتعددة، وللحوادث والأحوال أثر في ذلك كبير، رعاية للمناسبات وتفتناً في خطاب الناس بحسب فهمهم، وعلى قدر عقولهم، وتلطفاً في تبليغ الوحي الإلهي، وحكمة بالغة في التربية والتعليم، وعلى هذا النحو جاء أسلوب القرآن الكريم في رواية القصة الواحدة على وجوه شتى في التعبير وتصريف القول لمقاصد لا تخفى (٣).

(١) أبو زهرو: الحديث والمحدثون، ص ٢٠٢.

(٢) عتر: منهج النقد، ص ٢٢٨.

(٣) أبو زهرو: الحديث والمحدثون، ص ٢٠٧ إلى ٢٠٩.

كما أن ترك العلماء لبعض الأحاديث لا يعمل لصالح الدعوى الانتقاصية أو من أجل الصد عن الأحاديث ورفع الثقة عنها، وإنما كان لاعتبارات شرعية فصلها المختصون.

٥- دعوى إهمال النقد الداخلي:

ومن التحامل على علوم الحديث التي هي ميرة مميزة الابتكار العبقري للحضارة الإسلامية الربانية، شنشنة خائبة تترصد إتيانه من القواعد، فترمي علماء بالقصور في النقد الداخلي والاقتصار على النقد الخارجي، وتتهمهم بالاستهانة بالمضمون مقابل التركيز على الجانب الشكلي، أي إن جل الاهتمام ما كان ينصب - في روعها - على المتن بقدر ما كان يستأثر بالسند.

وهذا افتئات محض يضارع الجهل بعلوم المصطلح، أو هو يستهدف أغراضاً غير علمية ولا نبيلة.

والحقيقة أن العناية بالسند لم تكن صارفة عن "تشذيب المادة المحترمة للأحاديث من الزيادات"^(١) في ظنهم.

ذلك "أن النقد الخارجي للأحاديث، أي نقد الأسانيد الذي عابه العائنون وسموه شكلياً، يتصل اتصالاً وثيقاً بالنقد الداخلي أي نقد المتن، لأن إثبات ثقة الرواة وكونهم جديرين بالثقة، هذا الذي استخف به تسيهر وأشياعه ليس عملاً شكلياً سطحيًا، بل إنه مرتبط بالمتن ارتباطاً قوياً، وذلك لأن توثيق الراوي لا يثبت بمجرد عدالته وصدقه، بل لابد من اختبار مروياته بعرضها على روايات الثقات، فإن وجدنا رواياته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم أو موافقة لها في الأغلب، والمخالفة نادرة، عرفنا حينئذ كونه ضابطاً ثباتاً"^(٢).

(١) عتر: منهج النقد، ص ٤٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧١.

وعليه فصحة الحديث تشترط أن تكون الثقة بعد الفحص، في المتن والسند كليهما. مما أدى إلى نشوء علوم مشتركة بينهما تكشف عن أن العلة والشذوذ يقعان في المتن كما يقعان في السند، غير أن علماء الحديث قرروا مع ذلك قاعدة تنم عن الحيلة والتحري، هي أن لا تُلَازِمُ في الضعف بينهما وكذلك العكس، اعتباراً للملابسات الحديث وأحوال المحدثين^(١).

دحض النزعة الشكلية في نقد الحديث:

وأما عن علوم المتن فسجّرُ استعراض مباحثها يكفي لتفنيد الزعم القائل بهيمنة النزعة الشكلية على نقد الحديث.

فقد ضابطوا علامات الوضع في المتن كالركة في اللفظ وفساد المعنى، والتناقض مع الكتاب أو السنة المتواترة، وموافقة الحديث لمذهب الراوي أو اشتماله على مجازفات أو مبالغات، بحيث أكسبتهم المهارة في دراسة حديث رسول الله ﷺ، والتحري الشرعي لما قاله ﷺ، وهو الصادق المصدوق، ملكة عظيمة وفراصة فذة في معرفة ما هو من كلامه ﷺ، وما ليس منه.

وفي هذا يقول الربيع بن خيثم التابعي الجليل - أحد أصحاب ابن مسعود -: "إن من الحديث حديثاً له ضوء كضوء النهار نعرفه به، وإن من الحديث حديثاً له ظلمة كظلمة الليل نعرفه بها". وقول ابن الجوزي: "ما أحسن قول القائل: إذا رأيت الحديث يباين المعقول أو يخالف المنقول أو يناقض الأصول، فأعلم أنه موضوع"^(٢).

إلى جانب ما يبحث في غريب الحديث، وأسباب وروده، وفي ناسخه

(١) حتر: منهج النقد، ص ٣١٩.

(٢) ذكره محمد عجاج الخطيب: أصول الحديث، ص ٤٣٦-٤٣٧.

ومنسوخه، ومختلفه ومستشكله، ومعرفة الاعتبار والمتابعات والشواهد، وزيادات الثقات وحكمها، والمعلل والمضطرب والمدرج والمقلوب والموضوع وغيره، مما ألف فيه أولو العلم والاختصاص شتى المصنفات.

قال الذهبي في تذكرة الحفاظ:

"أظهر بعض اليهود كتابا بإسقاط النبي ﷺ الجزية عن الخيابة وفيه شهادة الصحابة، فعرضه الوزير على أبي بكر "الخطيب البغدادي" فقال: هذا مزور! قيل: من أين قلت هذا؟ قال: فيه شهادة معاوية وهو أسلم عام الفتح بعد خيبر، وفيه شهادة سعد بن معاذ، ومات قبل خيبر بستين".

ويعلق د. نور الدين عتر بعد إيراد هذه الواقعة اللطيفة ذات الدلالة المهمة على تهافت جولد سيهر بقوله: "وها نحن نجعل هذه التجربة التي خاضها أجداد تسيهر من قبل، هدية لوليه تعبيرا عن "الموقف البارد الذي يزعمه في حق النقاد المسلمين"^(١).

٦- القول بنسبة إنشاء الأحاديث إلى الفرق الإسلامية:

وهناك أقلام استشراقية تشيع فكرة خاطئة أخرى نعزو نشأة الأحاديث إلى الفرق الإسلامية، وأنها نتاج البيئة التي أفرزتها في إطار خطة الانتقاص من نبوتها ومنهج تعطيل القول بطابعها التشريعي، وإبطال حرمتها القانونية وقداستها السماوية.

ولو أنها نسبت إليها الوضع بسبب ما كانت تعكسه الصراعات الفكرية والسياسية بين الأحزاب المختلفة خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، لكان الادعاء أصوب بكثير على تحفظ.

(١) عتر: منهج النقد، ٤٧٥.

١- أسباب الخلاف في اختلاف الفقهاء:

ونحن نعلم أن قيام المذاهب وتعدد الفرق الإسلامية بعد مضي القرن الهجري الأول إنما هو في الواقع أثر للكتاب والسنة ولمدارس الصحابة في فهم هذين المصدرين^(١). وأن أسباب الخلاف لا تعود إلى مجرد غيبة حديث أو إلى ورود رواية مختلفة عن هذا الفقيه أو ذاك. وإنما تعزى في الحقيقة إلى اختلاف الفقهاء والافهام في ما يتصل بطبيعة المسائل الاجتهادية كما اقتضت سنة الله في الناس^(٢).

ولو صح أن الفرق الإسلامية هي التي أدت إلى إنشاء الأحاديث لما بقي معنى للتحري سندا ومتنا، ولما نشأ علم الرجال وعلوم الحديث المختلفة. ومعلوم أن الإسناد ينتهي إلى الرسول ﷺ، لا إلى الصحابة أو التابعين، ولا إلى الفقهاء أو أئمة المذاهب والفرق. ومن قبيل اتهام المذاهب الفقهية بوضع الأسانيد، اتهام الفرق الإسلامية بإنشاء الحديث ابتداء.

وإذا سلمنا بأنه كان للمصيبة المذهبية بوجه عام دور في إنماء الوضع فغير معقول أن نحاري الزاعمين بدورها الرئيسي في إنشاء الحديث أصلا. لأن خفاء بعض الأحاديث أو اختلاف بعضها الآخر، يدل دلالة واضحة على يد الأحزاب وأفاعيل الفرق فيها لأغراضها الخاصة، ولا يشير بالمرّة إلى النشأة الأولى للأحاديث، ولا يلوح بالتهمة في الوضع إلى حفاظ الحديث أو إلى الفقهاء أي تلويح.

(١) السباهي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ١٩٧.

(٢) حتر: منهج النقد، ٤٦٢.

ب - استغلال ما أسقطه التحري:

أما ما ذهب إليه بعض المستشرقين من أن أغلب الأحاديث النبوية من وضع العلماء في القرنين الأول والثاني الهجريين، فلا يبعد أنهم انكروا فيه على رد المحدثين لبعض أحاديث الصالحين تحرياً للمنخول منها ونفيًا للدخيل عنها، وإبطالا لحديث "سيكثر التحديث عني فمن حدثكم بحديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فهو مني قلته أو لم أقله" وهو من وضع الزنادقة بإجماع أئمة الحديث لترويح الموضوعات عند العوام والجهلة^(١).

وقصارى القول: أنه كان أحرى بهم وأنصف وألصق بالواقع وأثبت للموضوعية، بل وأقرب إلى الحقائق التاريخية، أن يعزوا، على الأقل، بعض الموضوعات إلى بعض الفرق، لا أن ينسبوا إليها نشأة الأحاديث أصلاً.

٧- الخلط بين تدوين الحديث وتصنيفه:

ويضرب الجدل أطنابه هنا بغير علم عندما يخوض أصحابه في الخلط بين تدوين الحديث وتصنيفه، وذلك لعدم الوقوف على جملة من المعطيات العلمية والتاريخية التي من شأنها أن تزيج الغشاوة عن الرؤية الموضوعية السليمة لمسألة التدوين، بحيث يتسنى للباحث الفهم الصحيح لأسباب تأخر التدوين، والتمييز بين التدوين الرسمي والتدوين الفردي والتبين من بدء حركته والالتفات إلى مقاصد النهي والإباحة في كتابة الحديث، والإلمام أيضاً بأطوارها ودواعيها.

٨- أسباب تأخير التدوين:

ولئن تأخر التدوين، فإن مرد ذلك ليس كما تعودنا أن نقراه فيما شاع عن المستشرقين، بل ما روجه كثير غيرهم، للأسباب التقليدية: من تفشي الأمية في

(١) أبو زهر: الحديث وللحديث، ص ٣١٤.

العرب، وندرة وسائل الكتابة، وقلة الكتاب وموء كتابتهم^(١) وإن هم اتكؤوا في هذا على بعض النصوص والحوادث التي تؤكد هذا الزعم وتغلو فيه، من قبيل: "إنا نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب"^(٢) الخ..

والأ فكيف سمحت الظروف والملابسات نفسها، بل والأدوات والإمكانات عينها بكتابة الوحي وحالت دون تدوين الحديث؟ وإذا كان الوحي متقدما على الحديث من حيث الترتيب الزمني والأهمية وتاريخ كتابته، فإن هذا كله من شأنه أن يمهّد السبيل إلى التخفيف من معضلة كتابة الحديث، لا سيما بعد سبق التجربة وتحصيلها في التحرير والجمع والتدوين.

بالإضافة إلى ما ثبت من وجود عدد لا يستهان به ممن كانوا يحسنون الكتابة والقراءة بحكم المناخ العلمي المقدس الذي جاء الإسلام يدهش به العهد الجديد للبشرية جمعاء، معضودا بجهود المعلم الأول ﷺ، في نشر العلم، وتشجيع حركة التعليم والترغيب فيه. ومن عظيم الأسرار القدسية، ومن أبلغ مظاهر التحدي أن تشرف الأمية المعجزة على محاربة أمية الجهالة العاجزة، انطلاقا من ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ و﴿ن. والقلم وما يسطرون﴾ ومرورا بفدية أسرى غزوة بدر الكبرى أنفسهم مقابل تعليم عشرة من الأميين في المدينة، وانتهاء بما رواه البخاري عن ابن عباس "لما اشتد بالنبي ﷺ وجعه، قال: اتوني بكتاب أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده... الحديث". وكان من نتيجة ذلك أن أصبح المتعلمون من المسلمين وأبنائهم يعدون بالآلاف بعد ما كانوا لا يتجاوزون العشرات^(٣).

(١) عجاج: أصول الحديث، ص ١٤٦.

(٢) مسلم: الصحيح، كتاب الصيام، ص ٧٦١.

(٣) هاشم معروف الحسني: دراسات في الحديث والحديث، ص ١٩.

ناهيك عن كتاب الوحي الذين كان عددهم يربو على الأربعين^(١)، وإمكانية إثبات الكتابة عند العرب قبيل الإسلام علمياً وتاريخياً وأثرياً ولكن دون مغالاة وتزويد. وإنما هناك مرويات تعزو تأخير التدوين تارة إلى الرسول نفسه ﷺ، وتارة إلى الخليفة الثاني الذي عرف بمعارضته الشديدة لفكرة التدوين، وتوعده بالعقاب عليها.

ب - كتابة الحديث بين النهي والإباحة:

فأما ما ورد من الروايات في الكراهية أو النهي عن الكتابة فيكون بسبب الخشية من الخلط بكتاب الله، أو المضاهاة به، ومخافة الالتباس، لا سيما إذا اجتمع القرآن بالحديث في صحيفة واحدة، ولئلا يشتغل الناس عن القرآن بما سواه.

وعلى الرغم من أن النهي لم يكن عاماً، بدليل الإذن لبعضهم كعبدالله بن عمرو بن العاص، وأنه يكون ﷺ، "أراد أن يحفظ المسلمون القرآن في صدورهم وعلى الألواح والصحف والعظام توكيدا لحفظه، وترك الحديث للممارسة العملية"^(٢) تقليداً واتباعاً، فإنه لا يسعنا أن نجاري هذا الرأي فنكتفي في تفسير النهي بدافع الحرص على كتاب الله وحسب، ونتغاضى عن اتساع المجال للكذابين والوضاعين وذوي الأهواء والمطامع، بالإضافة إلى ما ضاع من الأحاديث بسبب الحروب والغزوات التي فتكت بالصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ^(٣) علماً بأن الفسوارق كثيرة واضحة بين الأساليب آنذاك: قرآنًا وحديثًا وشعرًا جاهلياً بل وأدباً إسلامياً ناشتاً.

(١) عجاج: أصول الحديث، ص ١٤٢

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٢.

(٣) الحسني: دراسات في الحديث والمحدثين، ص ٢٢ و ٢٣.

وما كان يضير* التضرغ إلى جمع الحديث وتدوينه بعد تدوين القرآن الكريم والتثبت من إحصائه في مجموعة واحدة، بواسطة لجنة مختارة من الأئمة المعروفين بالوثاقة والاستقامة، ولو فعلوا ذلك لقطعوا الطريق على كل أفاك أثيم، وعلى المرتزقة الذين شوهوا معالم السنة، وطمسوا من أضوائها النيرة، وألصقوا فيها من الموضوعات التي جرت على المسلمين أسوأ أنواع البلاء، ومزقتهم شيعا وأحزابا^(١).

وأما ما جاء في الإباحة والسماح بالكتابة فإنه لم يرد كذلك على الإطلاق، وإنما كان في حالات خاصة بدءاً بما أخرجه الترمذي من طريق أبي هريرة من قوله ﷺ لرجل من الأنصار كان يشهد حديث رسول الله ﷺ، فلا يحفظه: «استمعن على حفظك يمينك». أو لما فتح الله على رسول الله، مكة، قام الرسول ﷺ، وخطب في الناس، فقام رجل من أهل اليمن يقال له: أبو شاه، فقال يا رسول الله، اكتبوا لي، فقال: (اكتبوا لأبي شاه)^(٢) إلا أن ما يرويه أنس بن مالك من قوله ﷺ: «قيدوا العلم بالكتابة»^(٣) يحمل على العموم.

ولذلك حاول العلماء التوفيق بين الكراهية والإباحة على أقوال ملخصها أنه بعد معرفة القرآن معرفة جيدة، وبعد التمكن من تمييزه من الحديث الشريف، وزوال دواعي الخوف من اللبس والاشتباه، نسخ الحكم الذي كان مترتباً عليه وصار الأمر إلى الجواز^(٤).

(١) الحسني: دراسات في الحديث والمحدثين، ص ٢٢، ٢٣.

(٢) عجاج: أصول الحديث، ص ١٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥٠.

ج - بدء حركة التدوين:

ولما كان أمر الكتابة هذا، معلقاً تشريعياً وسياسياً، بين الإحجام والتردد تارة، وبين التجويز والنهي تارة أخرى، ولما كانت علة الكراهية قائمة لفترة طويلة دون زوال، وخيف خلالها على ذهاب حَمَلَةِ الحديث من الصحابة والتابعين، وعلى نشوء أجيال جديدة قد تختلط فيها الأنساب والفهوم، ويعتورها ضعف في الحفظ، وقلة في الضبط، وبدء في بروز الوضع، مست الحاجة إلى ضرورة التدوين واثلتفت الدواعي إلى تقييد الحديث.

د - التدوين الفردي والتدوين الرسمي:

لكن المتبع الفاحص للأثار التي تعرضت لقضية التدوين، والمستعرض لجملة الآراء المتعلقة بها، يعن له أن مصدر الاختلاف الظاهر إنما يعود في الغالب إلى عدم الضبط في استعمال المصطلحات، مما استتبع خلطاً كبيراً في مراحل التدوين وأنواعه، أدى ببعض - بقطع النظر عن الدوافع الخبيثة، وسواء في ذلك المؤلفون المسلمون أو المستشرقون - إلى تأخير تأريخه عن بداياته الأولى رماً يراوح بين القرنين والثلاثة. وغير خاف ما لهذا الإقصاء الزمني من تنشيط المغامز في أصالة الحديث ومصداقته التاريخية.

من هذه المصطلحات ما يبدو في ظن بعض الأقلام مترادفاً كالتدوين والكتابة والتصنيف والتنقيح والجمع.

وتجلية للفروق بينها نحاول في إلمامة سريعة الوقوف بالترتيب على معانيها، والتبين من أثر ذلك في تقدم التدوين وتأخيره.

(١) الجمع: ويراد به ضم الأحاديث في صحف خاصة دون أن تتداول بين الناس. وقد مر بنا ما يؤيده من إذنه ﷺ، في مورد الإباحة. وعليه فالجمع

يؤرخ منذ عهد الرسول ﷺ وبحضوره وعلمه. ويشمل المعاهدات والوثائق السياسية^(١) والرسائل والعهود وما إلى ذلك.

(٢) التدوين:

ويقصد به قيد الأحاديث في دواوين أو مدونات حديثة وتحسينها في كرايس ودفاتر. وهو على نمطين: عام وخاص، وعلى مستويين: رسمي وفردى.

(٣) الكتابة:

وهي تخصيص في التدوين بحيث تكون مرجعاً يتداول، إلا أنها لا تفيد ترتيباً في الحديث ولا تبويباً.

(٤) التصنيف:

ويعني بداية ترتيب الأحاديث على الأبواب وظهور المصنف الجامع أو المجموع.

(٥) التنقيح:

ويرادف تخلص الحديث من شوائب الوضع، وإفراجه عن علائق الرأي، وتحصيله من زوائد المتقولين وعوارض الهوى والسهو. وسائر ما استلزم قيام علوم الحديث على نحو فريد متميز يعد بحق مفخرة عظيمة لعبقريّة أمة هذا النبي الأمي ﷺ.

ي - جدول تلخيص:

ولعلنا نبصر على هذا النحو مخرجاً سليماً من صنوف الخبط والخلط

(١) وقد عني محمد حميد الله الحيلرآبادي بجمعها في مجموعة تحمل هذا العنوان وقدمها في رسالة ليل الدكتوراه.

الاصطلاحين إلى ضبط دقيق أوفق للمراحل التي مرت بها عملية ما اصطُـلِح عليه عموماً بـ "التدوين" في مقتضب الجدول التالي:

نوعية الحركة	التحديد الزمني	الملاحظة
(١) الجمع (٢) التدوين	منذ عصر النبوة منذ إمارة عبد العزيز بن مروان على مصر (٨٥-٨٥هـ) ترجيحاً ^(١) أي في الربع الأخير من القرن الهجري الأول، إلى بداية الربع الأول من القرن الهجري الثاني ^(٢)	تول من أمر بالتدوين قبل دعوة ابنه عمر، وبهذا يرد على رسم جولد سيهر من أنه لا تدوين قبل القرن الثالث الهجري.
(٣) الكتابة	منذ القرن الهجري الثاني ^(٣) إلى منتصفه	ويغطي عصر الصحابة وأوائل التابعين.
(٤) التصنيف	منذ ١٢٥هـ إلى نهاية القرن الهجري الثاني.	وقد رقت الأحاديث وفق مضمونها في أبواب مذ فاك، ثم وفق أسماء الصحابة في نهاية القرن الهجري الثاني.
(٥) التنقيح	في القرن الهجري الثالث.	وقد أرخه جولد سيهر بعد وقته الحقيقي بمئة عام ^(٤) . وهو ما أطلق عليه عصر السنة الذهبي وفيه دونت الكتب الستة ^(٥) .

(١) عجاج: أصول الحديث، ص ٢٨٨: عن الليث بن سعد قال: حدثني يزيد بن أبي حبيب أن عبد العزيز ابن مروان كتب إلى كثير بن مرة الحضرمي - وكان قد أدرك بحمص سبعين بدياً من أصحاب رسول الله ﷺ - قال ليث: وكان يسمى الجند المقدم، قال: فكتب إليه أن يكتب إليه بما سمع من أصحاب رسول الله ﷺ من أحاديثهم إلا حديث أبي هريرة فإنه عندنا.

(٢) طبقات ابن سعد نقلاً عن سزكين، ص ١١٩.

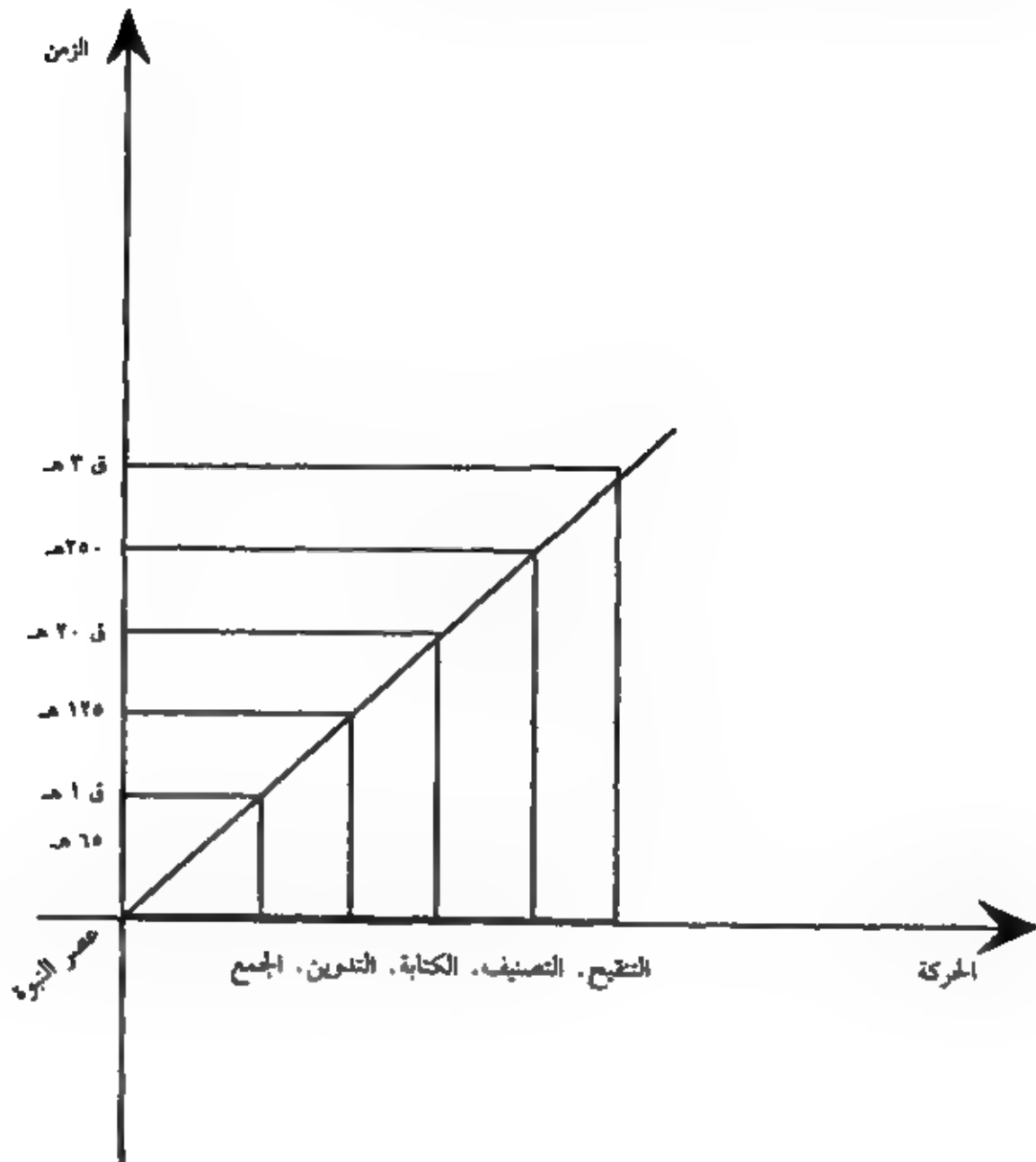
(٣) عتر: منهج النقد، ص ٤٥.

(٤) سزكين: ص ١٢٢.

(٥) العمري: ص ٢٣٤.

هـ - الرسم البياني لحركة التدوين:

وبالإمكان رسم الخط البياني التالي وفق الجدول السابق:



و- الإشراف الرسمي رديف التدوين الشخصي:

بقي أن نوضح ما المقصود بالتدوين الرسمي؟

إنه يتمثل في تبني الدولة الإشراف على تدوين الحديث، وقيام أولي الأمر بإيداعه في الصحف والكراريس خشية اندراس السنة وتسرب الوضع إليها، كما أمر عمر بن عبد العزيز "بجمعها على أيدي كبار العلماء التابعين، وأمر المسؤولين في مختلف أقاليم الدولة الإسلامية بالاعتناء بالحديث الشريف، وتشجيع العلماء على عقد حلقات دراسته في المساجد...".^(١)

وإن كان الترجيع في السبق بعد التحقيق يعود إلى والده، أمير مصر، عبدالعزیز بن مروان (ت سنة ٨٥هـ) كما أسلفنا عن الخبر الوارد في طبقات ابن سعد.

وليس معنى هذا أن أمر الخليفة الخامس الراشد كان تاريخاً مطلقاً لبداية التدوين، وإنما لتداوله العام حتى لا يكون خاصاً، مقصوراً على صاحبه.

وأما التدوين الشخصي، "فقد وقع فعلاً في عهد الرسول ﷺ، وفي عهد الصحابة والتابعين، ولم تبق السنة مهمة طوال القرن الأول إلى عهد عمر بن عبد العزيز"^(٢) وكثيرون أولئك الذين انبثروا إلى الجمع الفردي والتدوين الخاص في صندوق له حلق أو مصحف له أزرار^(٣) بدافع الحرص على حديث رسول الله ﷺ.

(١) عجاج: أصول الحديث، ص ١٨٦.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٠٨.

٨- القول ببقاء الحديث ممتي سنة دون كتابة:

وهذا رغم آخر لا يقوم به دليل، لا سيما بعد ما تأكد لدينا مما سبقناه آنفاً، وبملاحظة ما جاء في الجدول التلخيصي من تحديد زمني دقيق لمختلف أدوار النشاط التدويني، فإنه بوسعنا أن نقول إنه قد تأيد لدينا أن جميع أطوار التدوين، بما في ذلك الجمع والكتابة، بل والتصنيف على النحو الذي مر معنا من الضبط الاصطلاحي، قد انطلقت وتحققت قبل مضي الفترة المزعومة، كما أن البحث عن الإسناد لم ينتظر ممتي سنة، بل فتح عنه منذ أن وقعت الفتنة سنة ٣٥هـ، كما بيناه سالفاً، صيانةً للحديث من الدس^(١) وتحريراً له من قيود رواية المبتدعة والمجروحين.

٩- دعوى تأخر تدوين الحديث عن تدوين الفقه:

وإذا تحصل، مما تقدم، مدى ما حظي به الحديث من تدوين ونشر وبلاغ منذ عهده عليه السلام، مروراً بطواري الصحابة والتابعين، وأنه لم يدون خلالهما فقه ولم تأخذ الأحكام صبغة علمية، بل كانت مجرد حلول جزئية لوقائع فعلية، ولم تُسمَ هذه المجموعة علم الفقه، ولم يُسم رجالها من الصحابة الفقهاء^(٢). وأن أول ما دُون كان موطأ الإمام مالك بن أنس بناء على طلب الخليفة المنصور^(٣)، وأول رسالة أصولية ما دونه الإمام محمد بن إدريس الشافعي. وإذا اعتبرنا أن الخلاف بين الفقهاء إنما كان قائماً بسبب شروط قبول الحديث ومصطلحه على الأقوى، وأن مرده إلى أمور جوهرية تتعلق بطبيعة المسائل الاجتهادية^(٤).

(١) عتر: منهج النقد، ص ٤٦٥.

(٢) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص ١٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦.

(٤) عتر: منهج النقد، ص ٤٦٢.

ثم إذا ثبت أن هذا الخلاف كان سبباً من أسباب اختلاف المذاهب^(١)، وأن "من العوامل التي أعانت القوم على تكوين المذاهب الفقهية تدوين القرآن والسنة"^(٢)، كنا في غنية عن بيان بطلان هذه الشبهة التي لا تخلو من النيل من المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، فتحاول في غير ما فلاح تصويره على أنه جاء ثمرة لانتشار المذاهب، ونتيجة للانقسامات السياسية، وانعكاساً لشتى الخلافات، ومادة لضروب الاختراع والاختلاف.

التداعي المنهجي للنزعة الجدلية:

يتحصل مما تقدم أن النزعة الجدلية المتأصلة في فريق هائل من المستشرقين، لا تعني، في منطق هؤلاء، أسلوباً من أساليب المناظرة التي تطرح وجهات نظر متباينة في ميدان البحث والجدل ابتغاء التوصل إلى إقرار ما في الاتجاه النقيض من ضعف أو خطأ على ضوء المسلمات العلمية.

وإنما رأيناها ترادف في خطواتهم "المنهجية" الانغلاق المطبق دون مصادر المعرفة الحقيقية للمعطيات الإسلامية، لتقع بعد ذلك في مزالق الخلط باتباع الظن والأفكار الجاهزة.

وإذا تنازل هذه الجدلية عن الروح العلمية، حيث لا برهان قائم ولا نص موثوق، وإذا تجاهى الموضوعية باقتضاء أثر الخيال المبتدل والتوهمات المرصية^(٣) وإذا تنافى والإنصاف ولا تسخطى الحقائق ولا المقررات العلمية والتاريخية الثابتة، فإنها لا تملك إلا أن تتردى في هوة سحيقة من السفسطة والإسفاف،

(١) صبحي محمدي: فلسفة التشريع في الإسلام، ص ١٧٣.

(٢) صبحي الصالح: معالم الشريعة الإسلامية، ص ١٤.

(٣) أما نفسياً فالاستشراق شكل من أشكال المصاب التوهمي (بارانويا): انظر: إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ١٠٠.

ويتهافت منهجها هذا في العقم تحت أسر الذاتية والتحيز اللذين يعكسان في الواقع نفسية الغرب ذاته تجاه الإسلام والمسلمين، والتي تعود إلى عوامل تاريخية معروفة.

وأظهر ما يتجلى هذا التداعي المنهجي لهذه النزعة الجدلية العقيم، في الإصرار على رفض الظاهرة الغيبية وتفسيرها تفسيرات مخلة، ومحاولة تدجين ظاهرة الوحي وعقلنته بحيث تسد ضرباتها لمصدرته الإلهية كي يسهل وصمه بالآدمية، وإحاطة القرآن الكريم بالفهم المغلوط وسيل من الشبهات والافتراءات لأنهم علموا أن هلهلة مسألة الوحي فيها إخلال كبير بفهم الإسلام كله.

ولذا صوروه على أنه مزيج متحل أو إبداع فني . . . وكذا فعلوا بظاهرة النبوة تفويضاً لها باعتبارها الأساس الثاني في هيكل الإسلام. فتعرضوا للنبي ﷺ برفض نبوته نيلاً من شخصه وسيكولوجيته ومعصوميته بإثارة الشكوك والتلفيقات تارة، وتصنيفه من بين العظماء والعباقرة والقادة في أحسن الأحوال، سلباً لنبوته دائماً، تارة أخرى.

وتناولوا الرسالة بفنون الانتقاص حيث قالوا، محتضنين التأويلات الغربية والتحريفات القديمة والحديثة كافة بالحتمية التاريخية والاجتماعية للتفسير الذي جاء به الإسلام.

ثم انهالوا تباعاً على الحديث الشريف يجردونه من مصدرته العلوية، وقاموا بتنزيله على الوضع فيه شكلاً ومضموناً، ورفعاً لقداسته وبُعدٍ التعبدية، فسروا تشريعته بأنها غير ريبانية ولا قرآنية، بل هي - في زعمهم - وليدة الظروف والملابسات. وقالوا في الحديث الشريف بالمشافهة لتأصيل التدليس فيه والدمس، وعدم قيده باللفظ النبوي، وإشاعة لعموميته، بل وقولا باختراعه متحرراً من

الضوابط توصلنا إلى (تفهيهِ) مصداقيته التاريخية والعلمية.

وحيال هذا التبيخ الضاري وغياب التحقيق العلمي النزيه وانتفاء الجدل
المثمر، لم يكن بوسعنا أن نفعل أكثر من إمالة مسجوف الظلمة من حول
الحقيقة التي دبروا لاغتيالها شتى المناهج والأساليب الملتوية، والتي تبين علميًا
أنها لا تصمد بحال أمام المنطق السليم والأدلة الصحيحة.

الباب الخامس

منهج التمديد

الفصل الأول
الاتجاه التقريضي
او الأبولوجيا

أولاً: المنزع التقريضي:

التقريظ: نزعة إنسانية شريفة في حدد ذاتها، تنم من الناحية الفلسفية عن مطلب مثالي يهفو من خلاله الإنسان إلى تحقيق ما يصبو إليه مما جاء في موضوع التقريظ من شبه أو تناظر أو توافق، منسجماً مع توقعاته النفسي أو تطلعه الثقافي والحضاري...

وهو من الوجهة الأخلاقية فضيلة دالة على طيب العنصر الداخلي في الإنسان، تجدد تعبيرها في الثناء والتمجيد والود والاعتراف بالجميل، بل وفي الدفاع والحماية من المآخذ والمثالب، وأيضا في المفاخرة...

وتظل هذه المنقبة محتفظة بقيمتها المعنوية ما دامت متسمة بالواقعية، متحلية بالموضوعية. أي ما لم تناف والمعايير العلمية، بحيث تقتصر، فيما إذا انتحلت منهجاً للبحث، على الجانب الوصفي في غير ما إفراط أو تفريط، وتكون بالأخص بمنأى عن المداخل الإيديولوجية، وبعميدة عن الاعتبارات السياسية بمفهومها اليوم، وذلك من أجل أن تسلم للتقريظ خلقياً وعلمياً قيمته الأصلية المعنوية، وإلا انقلب وسيلة إلى التفرير والخداع والزور، وهي صفات غير أخلاقية، وطريقة للمغالطة والإيهام والاختراع، وهي محاولة غير منهجية ولا علمية.

وإذا كان الإسلام يحبذ المدح دون رياء، بما هو قيمة ذاتية تحمل على التنافس في الخير، فهو ينهى، في الوقت نفسه، على تحوله أداة للشهرة الكاذبة أو للافتراء، أو أن يصير صنعة للمجازفة بالكلام أو ذريعة للكسب أو أن يكون غاية للمكانة والزلفى.

ولذا كان جزاء المداحين بهذا المعنى الوصولي المنحط، أن أمر الرسول ﷺ،
أن نحثو التراب في وجوههم^(١).

١- المذهب التقريضي، أو الأبولوجيا:

وفي ميدان الاستشراق إذ تغلب النزعة المديحية لدى ثلثة من المستشرقين، ولدى
بعض علماء الغرب من ذوي الاهتمام بثقافات الشرق وحضاراته أيضاً، لأسباب
وعوامل مختلفة، فإنها تتجذر في ما نسميه بالمذهب التقريضي (apologisme).

ويرادف التقريظ في الاتجاه العام تعاطف هذا النوع من الاستشراق مع
الإسلام: تاريخاً وحضارة وعلومًا وإنتاجاً فكرياً ثراً.

كما ينظر إلى الدين الإسلامي نظرة إكبارٍ مقارناً بغيره، ويملؤه الإعجاب
بقيمه الحيوية الفاعلة والتقدير لتماشيه مع متطلبات العصر، وما يلبيه من
حاجات الإنسان والمجتمع بكل مرونة وتوازن، ولقدرته الفائقة على تجديد الفرد
والجماعات من أجل البناء والفعل الحضاري والخير العميم.

٢- الأبولوجيا الاستشراقية:

لكن هل التقريظ في منظور الاستشراق هو مجرد امتداح، أو هو أدب
يفرضه حسن المعاشرة، أو علاقة ذات ميزة خاصة في التعامل مع الشرق
الإسلامي؟ أو أنه يذهب إلى حد الإطراء والتمجيد لماضٍ تليد عرفه الإسلام؟
أم أن النشوة قد تحيى ويزداد التعلق والهيام بهذا المرتع الخصب للحضارة
العالمية إلى مدى الفخر والاعتزاز؟ أم ماذا؟

من البين أن المستشرقين كافة لا يمتدحون الإسلام؛ فالذين لا ينزعون هذا

(١) من المقداد بن عمرو، قال: أمرنا رسول الله ﷺ، أن نحثو، في وجوه المداحين، التراب*.

انظر: سنن ابن ماجه: كتاب الادب، باب المدح، ج ٢/ ص ١٢٣٢.

المتزع، باعتباره مفتقرا إلى الموضوعية، ولكونه تعوره الناحية النقدية، قوم لا حصر لهم.

ولكن ماذا تعني لديهم هذه الموضوعية يا ترى إن لم تكن قذفا مسلطاً وتذكراً مقصوداً؟ وهذا النقد الذي يزعمون وتتضمنه مؤلفاتهم، ألا يستهدف التخريب والهدم؟ ألا يتحول في الأخير إلى ضرب من الخبال؟ وعلى أي حال، فإن الأدلة على ذلك قائمة متوافرة. تمنحها لنا بسهولة تجديداتهم الخاطئة والمشوبة أحيانا كثيرة بالهوى والتحيز والسير في ركاب مخطط مبيت.

٣- نظرة المسلمين إلى التفريط :

إن نظرة المسلمين إلى الاستشراق التفريطي نظرة متباينة، ففي حين أنه يحظى بإعجاب بعضهم لوشيجة معينة، أو لجاذبية ما، كأن تكون تلمذةً للمستشرقين الذين آتسوا منهم هذا الجذب، أو تكون تلقياً من وعاء التكوين المعرفي الغربي، أو لسذاجة ناتجة عن ثقافة بسيطة جداً، يقف منه فريق آخر موقف الحذر والحيلة والاحتراز، وربما الرفض والامتناع لما سنيته فيما بعد. غير أن الموقف العدل، سواء في رأينا أو من وجهة نظر المنصف، يتمثل في الحد الوسط، بين غياب تام للتحفظ وارتياح مفرط في الإنتاج التفريطي.

لكن هذا الاتجاه ليس مقصوداً على بعض المستشرقين أو وقفاً على بعض علماء الغرب فحسب، بل هناك مؤلفون ومثقفون من الشرق يتبنونه وينحون هذا المنحى في الامتداح.

٤- أنماط التفريط :

وعليه، فإذا نحن رحنا نستقي مرامي هذا التفريط، أو رحنا نتلمس خصائصه، لوجدناها كذلك على ضربين، تبعاً لما يتسم به التفريط الشرقي

والتقريظ الغربي.

نقول هذا وفي حسابنا أن التقريظ أنماط:

فمنه الإيجابي ومنه السلبي، ومنه الحقيقي ومنه الخيالي، وفيه الصادق وفيه الكاذب، وفيه الحضاري البناء وفيه الاستعماري الهدام، ومنه أيضا التقويمي أو التقديري الإعجابي ومنه الاستغفالي الإغرائي.

وهناك التقريظ التزيه والفعال وهناك التقريظ الماكر الاحتمالي الذي يشير الانبهار ويبطن المخاتلة، وهناك أهداف ظاهرة فيه وأخرى خفية، وهناك تركيز على جوانب معينة دون أخرى، خصوصاً إذا تلون هذا الاتجاه بتيارات فكرية، يجدر بنا أن نتعرض إليها في حينها.

ثانياً: المذهب التقريظي الشرقي:

١- الخلفية التاريخية:

لعلنا لا نستكمل النظر في خصائص التقريظ الشرقي قبل أن نلّم بحقل الدراسة الذي أملاه، وإلا كانت الإحاطة مبتورة دون تفهم الوضعية التي انطلق منها أولاً، والعوامل الباعثة على ظهوره ثانياً.

وهل كان نشوؤه ضرورياً في مرحلة معينة ولماذا؟ وما تفسير ذلك كله ياترى؟

وبالفعل، فعندما نتأمل في حصيلة الإنتاج الفكري والأدبي الإسلامي بشكل عام بالنسبة إلى القرنين الماضيين، بالأخص بكونهما متزامنين مع الحملات الاستعمارية ضد الشرق، وتأريخاً للاحتلال الغربي للبلاد العربية والإسلامية، ولكون الاستشراق استعاد نشاطه ووظيفته من موقع القوة وفي خدمة السلطة المحتلة آنذاك، بالاشتراك مع مؤسسات التبشير الآخذة في التوغل والانتشار،

لحمده يصدر في مرحلة أولى عن وضعية نفسية وتاريخية مغلوقة أمام استعلاء الغرب بمدنيته الزاحفة، واكتشافاته المتتالية الرائعة، وقد جاء يستوطن وينهب ويحتل بدعوى التحضير والتمدين والتعليم، ويتعبير آخر من أجل خلاص الإنسان العربي والآسيوي والإفريقي وانتشال المسلم من التخلف " الحضاري " .

٢- الطابع الدفاعي:

ولما كانت أدوات هذا " الانتشال المزعوم " من استشراف عدائي مهما تلون وتفنن، واستعمار استغلالي وحشي، واحتلال استيطاني، وتبشير صليبي مكرر، تبدو في خطابها الرسمي متحمسة، وفي دعاياتها العريضة واعدة، وفي واقعها تطويقية توسعية، فضلا عما يحز في النفس بعد الخروج من طور الحضارة الإسلامية، جاء التأليف الأدبي والإنتاج الفكري لمسلمي ما بعد الحضارة، بتعبير مالك بن نبي، بحملان طابعاً دفاعياً وتبريرياً، ويعربان عن حنين إلى ماضي بأمجاده وعقباته. فكان الحلم تراجعياً وفي اليقظة، تعويضاً عن العجز الراهن، ومفاخرة لتغطية القصور الراكد.

فالسمة الأساسية للتفريط الشرقي كانت تتمثل حينئذ، في رد الفعل الأدبي والفكري ضد الهجوم الغربي ومطاردته " بصواريخ أدبية " ^(١) من ناحية، وفي مقاومة نفسية وفكرية لمركب استعلاء الحضارة الغربية من ناحية أخرى.

٣- بين الانتشاء والمحاورة:

وفي مرحلة ثانية، مع انبشاق حركة اليقظة الإسلامية والدعوة إلى الجامعة الإسلامية، ومن ثم إلى وحدة العالم الإسلامي نتيجة لصيحات الإصلاح الديني - بالرجوع إلى الإسلام الأصيل وحلول روح الدين الواقعي ثانياً في قلوب

(١) مالك بن نبي: إنتاج الشرقيين وأثره على الفكر الإسلامي، ص ١٥.

المسلمين المحتضرة - والتي تنامي معها الوعي السياسي وتنبه بوخزها الضمير الإسلامي، وبدأ يحل معها مفهوم النضال والجهد محل الروح الانهزامية والافولية. إلى جانب نكبات عالمية شتى من سقوط الخلافة العثمانية، وتوافد الحركات والانظمة الهدامة، واندلاع الحربين العالميتين، واحتدام الصراع الفكري وشراسة الامبريالية، دون أن ننسى الوزن الحركي لتنظيم الإخوان المسلمين. بفعل هذه العوامل وغيرها، اصطبغ أدب التمجيد بالحماسة والتحدي، وانتقل من خطاب الانتشاء والمفاخرة إلى خطاب المحاورة والمناقشة. وتفسير ذلك يجعله منطق الاستدلال مثلاً على قابلية الإسلام لمواكبة التقدم ومسايرة الحضارة التقنية (التكنولوجية)، وأن أصل الاختراعات والاكتشافات موجود في الإسلام، وأن إبداعات العقل والعلم دلت عليها الآيات القرآنية من قبل والأحاديث... . وبذلك أيضاً نطقت أدبيات الفتاوى ومحاضرات الدعاة والخطباء.

٤- تحدي الافولية:

فكان التقريرظ الشرقي في هذه المرحلة قد تغلب نوعاً ما على عقدة الافولية، وحاول بحماسة ووعي يتفاوتان بحسب استيعاب دواعي اليقظة ووتيرة التحدي الذي يمارسه المستبد الأجنبي، أن يستشرف مستقبلاً أفضل وأكثر تفاؤلية.

ونلاحظ من جهة أخرى، أن المنطق الذي كان يسود المذهب التقريرظي الشرقي في مرحلته الأولى، كان منطقاً أثرياً ولا نقول "أطلائياً" من نحو "قفانبك!" ولكن من نحو "ألم تكن؟"، وذلك من أجل انتزاع الاعتراف من الغرب. ومنطق "ألم تكن؟" يجيء هنا على خط الأصالة بمثابة إثبات الانتماء أو الانتساب التاريخي إلى حضارة مندثرة، ومجتمع محتضر.

على حين أنه يسير، في مرحلته الثانية، وفق منطق هندسي تخطيطي،

ولسان حاله تسويفي على حديثه، يقول: "سوف نكون" بهدف إثبات وجود، واستعراض كمونيات حضارة عائدة، ومجتمع يتأهب للنهوض.

ويتمثل هذا الإثبات الوجودي معنويًا وأدبيًا في مواد البناء الحضاري الأولى من القيم والمثل والمبادئ الأخلاقية، وتبرز في مصطلحات جديدة كالإنية والأصالة وما إلى ذلك.

٥- السمة العامة للتيار المعاصر:

وأما السمة العامة للتيار المعاصر للتقريب الشرقي، على تفاوته في الثورية والمحافظة، فإنه ما زال يتأرجح بين الكينونة الماضية: "ألم نكن؟" وبين الكينونة المستقبلية: "سوف نكون". لا يستطيع بعد، على بعض الاستثناء النوعي، أن يقول: "ها نحن أولاء!!" لأنه ما زال بعيدا عن منطق الصانع، غير ذي فعالية ولا إنتاج حضاري ولا تغيير خصوصي. وإذ يتلكأ العالم الإسلامي الآن في معركة تصحيح المفاهيم في دياره أولا ولنفسه قبل غيره، ويتعثر في الذود عن مصيره المحفوف بمخاطر لم يسبق لها مثيل في استئصال الوجود، من خلال خرائط الصراع الإيديولوجي والتوترات العالمية وتحالف الامبريالية والصهيونية والصليبية الجديدة، لغرب مادي مريض يئن تحت وطء حرب النجوم والبؤس والانتحار، فإنه لا يملك بعد الصياغة العصرية الجديدة لتقديم البديل لنفسه مرة أخرى ابتداء، وأعجز من أن يعرض النموذج الأمثل على الآخرين بغرض "الانتشال الحقيقي" والافتداء، انتهاء.

وبالإجماع، يتسم المذهب التقريبي الشرقي بالتفسير العاطفي، والميل إلى الخطابة التي ربما قد تتلاءم أحيانا ومحاولة الإقناع أو طمأنة قلوب بعض المؤمنين المترددين الحيارى، أو استلفات الغافلين عن عظمة تاريخ الإسلام وعطاء حضارته الزاهرة.

يبد أن الحذر من التوقان نحو التفخيم المفرط في المفاخرة يجعلنا نشعر بزيغ
الامتداح، أو كأن الغلو فيه يكسبه طابع الاصطناع فيقلل من قيمته ويستقص من
أهمية الخطاب الذي يعرب عنه.

ومنتظورا إليه من الجانب النفسي، فإنه يعبر عن نوع من التعويض عما كانت
تستهدفه الهجومات الثالفة والمعادية.

وفي الوقت نفسه، يمثل مسلك التنفيس عن بعض العقد الناجمة في الغالب
عن عصور الانحطاط والاستعمار.

وأما من الزاوية العملية فإنه إطلاق تلقائي لرد فعلنا، لاسيما إذا طبقت
طموحات المسلمين الذين يطالبون مطالبة متزايدة بالعودة غير المشروطة إلى
المصادر الحقيقية للإسلام.

والملاحظ أنها قد تنقلب في إطار سياسة مراوغة إلى وسيلة من الوسائل
الصارفة عن الأمر المقصود، دون أن تغير الرنة التقريبية التمجيدية من ذلك،
وقد تتجاوز في بعض الأحيان كل حد موزون، تحت تأثير لهب العاطفة في
الجماهير، وذلك لكي يبلغ التحذير في الضمائر مداها، وتغشى الضبابية رؤياه.

ثالثا: المذهب التقريظي الغربي:

١- بروز الظاهرة:

يعتبر التقريظ الغربي، للوهلة الأولى، كظاهرة إيجابية في تاريخ
الاستشراق، وتحولا ذا أهمية بالغة في النظرة الغربية إلى الشرق، لم يعد أثرها
في العلاقات المختلفة بينهما.

فهو لذلك ليس وليد المصادفة، وإنما تدخلت في تكوينه عوامل تاريخية
كثيرة، جرت عدة تحولات عميقة في العقلية الغربية، وفي أساليب التفكير

الأوروبي التي كانت مساندة إلى غاية القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا، قد أملت سياقاً جديداً للتعامل مع الشرق الإسلامي. كان الاستشراق في طليعة المجالات الثنائية التي عرفت هذا التطور الذي خفف من حدة التوتر، ومن احتدام الصراع القديم، بل ومن اشتداد المجابهة المفتوحة أحياناً كثيرة على الصعيدين الفكري والسياسي بين هذين العالمين المتنافسين، واللذين لا يتمايزان بالخصوصيات الجغرافية المتقابلة وحسب، بقدر ما يتباينان، ومن ثم يفترقان في الطرح النوعي للأنموذج الحضاري، علماً بأن الفضاء الزمني للصراع الحضاري بين الأنموذجين، الإسلامي والغربي، كان يتحدد وقتها فيما بين خروج الأول من الدورة الحضارية، ودخول الثاني إليها.

لكن الأمر لم يكن يتوقف عند مجرد الدخول أو الخروج، اللذين يحدثان في الإطار التاريخي العادي للتواصل الدوري المستمر، والتعاقب الطبيعي لمسلسل الحضارات.

ذلك أن من الخطأ أن يفسر تعطل الريادة الحضارية للعالم الإسلامي بالانقراض النهائي أو الأفول الحتمي الذي لا رجعة فيه، لأنه يملك عناصر التجدد^(١) وإعادة البناء الذاتي، خلافاً لسائر الحضارات السابقة.

ولولا هذه الخصيصة لما كان مجال للتصارع والمجابهة من أجل انتزاع البقاء والريادة، ما دامت الحضارات دولاً.

غير أن سنة التداول تعمل وحدها على الإطلاق، أي بمعزل عن منن أخرى، بل إنها تسير في ضوء غائية مشتركة لسنة الاستخلاف.

(١) علي الحججي: أضواء على الحضارة والتراث، ص ١٨٢، ١٨٣.

وهذه الحقائق تحظى بمؤيدات من التاريخ^(١) ويسند من وحي السماء^(٢) وبتعضيدات من الواقع؛ ولو كان عود الحضارة الإسلامية منذ البدء ميؤوساً منه لدى الغرب، مزهوداً فيه لدى الشرق، لما قام استشراق - وهو إنتاج فكري نقیض، لا مثیل له في تاريخ التراث الإنساني، يجسد موقفاً سليماً في مجمله، نحو مد حضاري متعطل يملك أسباب الرجعة - ولا نشأ تبعاً لذلك تمجيد ولا تفريط كتيار عريض يحمل لوناً آخر للمجابهة، أو هو يتسهج أسلوباً جديداً للمسألة المبطنة في الغالب.

وكان التفريط منهاج ظرفي يتوخاه الاستشراق لفتح الحوار بين حضارتين غير متكافئتين، وفي مواقع نفسية وتاريخية متباينة، في مناخ التحولات الفكرية الجذرية التي دشنها عصر التنوير الذي بدأت تسود فيه النزعة العقلية التي آلت بالاستشراق إلى الانفصال النهائي عن اللاهوت - فيما يتراعى لمكسيم رودنس - لا سيما في المجلترا وفرنسا في غضون القرن الثامن عشر، ودفعت بالبحث العلمي إلى مزيد من التعمق، وإلى الدخول في طور التنظيم^(٣)، مما أعقب نظرة متفهمة للشرق، واتصالاً أوثق وانتشاراً أوسع للرحالين في رحابه.

٢- الطابع التمويهي:

إنه ليحدونا حيال هذا التيار شعور بأنه يريد أن يناضل من أجل محاولة إقناع المسلمين بتلك القاعدة الرائجة في علم الكلام من أنه "ليس في الإمكان أحسن مما كان".

(1) Cf. R/ Garaudy: *Promesses de l'Islam*, p. 23.

(١) ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]. وايضاً: ﴿وَوَعَدُكَ أَنْ نُنْزِلَنَّ عَلَى الدِّينِ اسْتَضْيَئُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص: ٢٠].

(٢) تراث الإسلام، سلسلة عالم المعرفة، ج ١/ ص ٧٦.

وسيله إلى ترسيخ ذلك، أن يلحق القدرة. وكفى بمنع كل محاولة للنهضة، وشل أي إرادة وتعطيل أي فكرة للتغيير، يكفي أن ينمي في الناس "مذاق الشيء العجيب"، أو يلهمهم الإعجاب بالشيء الغريب، أو أن ينقلهم أيضاً، من المشاكل التي يطرحها الحاضر بكل حدة وحيوية إلى أمجاد الماضي الخلاب وأبنته^(١)، بحيث يرمي بهم في أحضان الأحلام البعيدة، وبالتالي يلهمهم عن الاهتمام بتصميم الواقع، ويصرفهم عن الانشغال بالآهم.

فضلاً عن أن وجهة الأبولوجيا الغربية مشبوهة، بل وليست نزهة إلا في بعض الأعمال الفردية التي سنشير إلى طرف منها، باعتبار أن امتداح الشرق ليس ناتجاً عن قناعة علمية أو إنصاف وتزكية، وإنما جاء عن ترف وتسلية. وإذا كان "التراث الإسلامي" يشكل في الجوانب الانتقائية منه، وفيما يحلو لهم، موضوعاً للثناء، فذلك ليس من قبيل الإطراء الجاد أو المخلص، وإنما هو، في زعمهم، من منهم^(٢).

٣- جهود في الميزان:

تأبى الموضوعية والإنصاف أن نغفل بعض المستشرقين، الذين عرفوا بالنزاهة وخدمة الأهداف العلمية وتجلية الحقائق التاريخية، حقهم في تقدير الجهد العلمي المبذول، والميزة الفنية المعثرة لديهم، في مجالات التحقيق والترجمة والنشر والتأليف، وإبراز جوانب لم تحظ بوافر اهتمام علماء المسلمين. فلا ندخل عليهم دخول المنكر المعاند الباحث عن المثالب^(٣) فتتغاضى عما لهم من إيجابيات تذكر، ولا نركن إليهم ركسون الوائق المعتد بكل ما يقولون

(١) مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين، ص ١٠.

(٢) رودنسن: تراث الإسلام، ج ١/ ص ٨٠.

(٣) رتروق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص ٥٨.

ويكتبون^(١)، فتجاهل دهاهم وسليياتهم.

"وفي الحق: إن كلا من الثناء المطلق والتحامل المطلق يتنافى مع الحقيقة التاريخية التي سجلها هؤلاء المستشرقون فيما قاموا به من أعمال، وما تطرقوا إليه من أبحاث، ونحن من قوم يأمرهم دينهم بالعدل حتى مع أعدائهم: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]"^(٢).

ويلاحظ د. رقبوق بحق أنه: "لا ضير إذا اعترف بما خصصه من مزايا وإيجابيات، إذ إن ذلك ربما يكون حافزاً لنا على النهوض والاستعداد من جديد، وقبول التحدي الذي تفرضه علينا - نحن المسلمين - ظروف العصر"^(٣).

(١) كما يذهب العقيقي في تركيبتهم إلى حد المغالاة حين يقول في معرض الحديث عن مميزاتهم الخاصة: "ونيفت آثار الكثيرين على المثبات من أمثال: إدوارد براون، وأسين بالاثيوس، وبروكلمان، وكراشكوفسكي، وسارتون، وماسينيون دون أن ينف واحد منهم في واحدة منها، وقد أكبرها العلماء في الشرق والغرب.

انظر: "المستشرقون" ج ٣ / ص ٦٠٩.

(٢) مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون، ص ١٥.

(٣) رقبوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص ٥٨.

الفصل الثاني

منهج النصفين

١- معايير الإنصاف:

الإنصاف والنصفة هما الوقوف في نصف الطريق، أي بين التحامل والثناء، بين القدح والمدح، أو بتعير فقهي: بين التولى والتبري، بمعنى التزام الحد الوسط بين الإفراط والتفريط، دونما انزلاق في محاكمة النوايا إلا عن بينة، أو إصدار أحكام تقيمية، إلا أن تستدعيها الشواهد والدلائل التي نستقيها من أعمالهم وأقوالهم.

وإذا كان من الإجحاف أن نغفل حسنة المسيء في حالة رجحان إساءته، أو أن نذكر سيئة المحسن في غمرة إحسانه، فذلك نقد يقدر بقدره بالنسبة إلى كل مستشرق في كل ما كتب أو قال.

وهو أمر يتطلب جهداً جهيداً يفوق الحصر والإحصاء إلا أن يرمج إنتاج المستشرقين بحذافيره في العقل الإلكتروني، ومع ذلك فإننا لا نحسبه مشروعاً هيناً. "قد يكون من الإنصاف، الاعتراف بالفضل لكل مستشرق بالعمل الذي ينفع، ولكن ذلك لا يخليه من تبعه للإنكار والإساءة وإثارة الشبهة حول ما يختلف فيه مع الإسلام من وجهة نظره، ونحن نحترم وجهة نظر الآخرين، ولا نطالبهم بأن يؤمنوا بالإسلام، ولكننا نكره أن يجرحوه وينكروا الوحي ويرموا نبيه بأنه واضح القرآن، أو ما شاء لهم الهوى من تهم وشبهات"^(١). ولذا فإن التقييم الموضوعي ينصب على المناهج المتبعة، باعتبارها اتجاهات فكرية أو عقدياً، وإيضاحاً وتجسيداً لإرادة معينة، وتحديدًا، قَبْلًا كان أو بعدًا، لأهداف مبتغاة.

(١) أنور الجندي: حركة البقعة الإسلامية، ص ٢٢٥.

ولعل جل قواعد علم الحديث في التعديل والتجريح، إضافة إلى علم الرجال، هي خير ما يتهج في الحكم على مناهج المستشرقين والغربيين وإنتاجهم. وقبل التعرض إلى بسط معايير الإنصاف في تصنيف المتصدين للإسلاميات عموماً، لعله يجدر بنا أن نوضح، قبل ذلك، فارقاً مهماً بين وصفين يغلب الخلط بينهما، في نسبتهما إلى المستشرقين وعلماء الغرب التقريظيين.

٢- المعتدل غير المنصف:

فإذا عرف مستشرق ما، في الأوساط العلمية الإسلامية، بكونه معتدلاً (modere)

٢-١: فقد يتساوى حقه وباطله.

٢-٢: أو قد تكون مزاعمه من الدرجة الثانية أو الثالثة لأسباب تبدو أنها ثانوية غير إيديولوجية، وبعيدة عن التعصب والصلبية، ولا تمس جوهر الدين أو تنجس على الأصول.

٢-٣: كما أن ذكر بعض الحقائق دون أخرى، أو عرض نصف الحقائق يشير تساؤلاً عن الأسباب التي أملت هذا الفرز، واستفهاماً عن المقصود من هذا الإقصاء؟

٢-٤: وكذلك طمس الحقائق الكبرى وإبراز حقائق ثانوية، أو إهمال الكليات وإظهار الجزئيات ليسا من الإنصاف.

٢-٥: بل إن التغاضي أو مجرد الصمت "العلمي"^(١) يعتبران في حكم الإجحاف، بل ليسا بعيدين عن نهج المؤامرة.

(1) Cf. E. Dinet et S. Ben Brahim: L'Orient vu de l'Occident. chap. 4 (Critique de

L'argument "e silentio") p. 81.

وقد يكون منهج المستشرق "المعتدل" علمياً بحثاً، لكنه قد لا يخلو من تبحر بسبب محدودية العقلنة الغربية (le rationalisme occidental)، التي تقصر عن فهم ما وراء المادة، فتشوه بذلك حقائق الدين، لأن مقاييسها مبنية أساساً على مجافاة تاريخية للدين، بيد أن الاعتدال يمكن أن يبرز مع هذا أو يلْمَسُ في موقف المستشرق أو لدى الباحث الغربي في غير ما تجريح، وإن كان الانحراف الفهمي معزواً إلى منهج البحث ومعايير المتوخاة.

لكن "المنصف" من المستشرقين هو ذاك الذي تجاوز "المعتدل" وتغلب على عقدة الميتافيزيقا وإشكالية ما وراء المادة، وأدرك فجوات المنهج المادي، واتخذ موقفاً عادلاً يحق فيه الحق ويبطل فيه الباطل دونما عتو أو مغالطة.

ولا محيص إذن في الإنصاف من المعايير التالية:

أ- الاعتماد على المصادر والمراجع الإسلامية أساساً، ومقابلة ما يكتبون بها، والاحتكام إليها مع الأمانة العلمية.

ب- التحليل الموضوعي المتقضي للحقائق بعيداً عن التشويه والتعظيم، والذي يندرج في إطار الكشف لا الاختراع، والعلم لا الاصطناع.

ج- النقد العلمي لمنهج المغامرين والمهاترين المغالين.

د- التزام أخلاقيات البحث النزيه (Deontologie de la recherche) بعيداً عن البذاءة والتجريح، إضافة إلى مدى معقولية مسوغات الاهتمام بالتراث الإسلامي ككل، والغاية من البحث فيه.

٣- ضوابط المصداقية:

إن المعايير الأنفة لا يُغني فيها أن تظل حبيسة الإطار النظري، بل يتعين أن تلمس مصداقيتها في حقل الدراسات والبحوث، ولا يُجزئ فيها أن تكون

-
- مجرد تقرير لمبدأ، بل ينبغي أن يتجسد هذا المبدأ في موقف علمي بارز.
- ومن ضوابط هذه المصادقية نذكر ما يلي، بحسب الأهمية المتفاوتة:
- ١-٣: التمييز بين معطيات الإسلام وواقع المسلمين دون الخلط بينهما أو تحكيم سلوك الناس بمبادئ الدين، أو الأوضاع بالشرع.
- ٢-٣: تصويب المغالطين عند الاستبصار، ودعوتهم إلى الفهم والتفهم، والاعتذار إلى المسلمين عند ارتكاب الأخطاء، وعدم الإذن بنشرها في حالة إعادة الطبع^(١) والإشارة إليها في مؤلفات لاحقة.
- ٣-٣: اعتناق الإسلام والتفاني في خدمته والدفاع عنه والتزامه، باعتبار هذا التحول إلى الإسلام تحولا عن الخط الاستشراقي^(٢).
- ٤-٣: النقد الذاتي البناء للمجتمعات الإسلامية بهدف الإصلاح والنهوض بها.
- ٥-٣: توظيف الخبرات العلمية والتجربة الغربية لصالح الإسلام.
- ٦-٣: المساهمة في تعريف الإسلام بعد تعرفه، دون أن يُنصَّبَ المستشرق أو العالم الغربي نفسه معلما للمسلمين.
- ٧-٣: المحنة والابتلاء كطرد الكنيسة له، أو غضبها عليه، أو تحريم كتبه ونبذه، أو عدم الاعتراف به أكاديمياً وعدم نشر مؤلفاته.
- والى جانب المعايير والضوابط التي أسلفنا، يطرح تساؤل مهم عن ماهية

(١) لا كما يفعل بعضهم، ومنهم فاسان موتثاي (١٩١٤) الذي لا يترع، حتى بعد إسلامه، عن إعادة طبع كتبه التي تتضمن أخطاء كثيرة دون مراجعة أو تصويب. وإلا فأي مصادقية لمجرد دمج مؤلفات باسم إسلامي متحل مع الإبقاء على أغلاط جائرة فيها، ما زالت تعمل فعلها في الصد عنه والتقول عليه لدى القراء.

(٢) دقروني: الاستشراق والحلفية الفكرية، ص ٧٩.

الضمانات التي يمكن أن يقدمها الباحث الغربي لدفع المحاذير كافة عنه، وكسب الثقة في الأوساط الإسلامية؟

أولاً: أن يتقل من الميدان الأكاديمي إلى المجال الإعلامي، فلا تنحصر قناعاته في المحيط العلمي، بل تتعداه فتوظف توظيفاً مفيداً في حقل الدعوة، إذ لا بد من الإقناع بعد الاقتناع، مما يضيف على الخدمة العلمية معنى إنسانياً.

ثانياً: وإذا كانت الدعوة قسيمة المعرفة في شخص التقريظي المنصف. فإن ذلك مما يؤهله ولا ريب، إلى أن يكون خير وسيط، بل ترجماناً أميناً بين الشرق والغرب.

٤- مشاهير المنصفين ومناهجهم:

لا سبيل إلى عد مشاهير المنصفين من المستشرقين، ولا إلى حصر جل المتعاطفين مع الإسلام أو من كان لهم منه موقف إيجابي مستمر، إلا أن نذكر منهم ما تيسر في حدود هذا البحث. إذ العبرة ليست في جرد أساميهم بقدر ما هي تتمثل في مناهجهم ومدى محاذاتها لمعايير الإنصاف وضوابط المصادقية التي لوحنا إليها آنفاً أو مجافاتها لها.

وحرصاً منا على الدقة، وتوقياً للتعميم المتعجل، نلفت الانتباه إلى أمرين ذوي بال:

أولهما: يشير إلى نسبة التقويم الذي تصدره من حيث الكم، لأنه لا يتناول مجموع أعمال المستشرقين أو الإسلامولوجيين أو علماء الغرب المجددين. بل لا يتوفر على تقويم الإنتاج الكامل للواحد منهم. وإنما يعتمد على الاتجاهات المنهجية العامة وما اشتهروا به.

ثانيهما: ونتيجة لذلك، فقد تكون بعض الفقرات النوعية، وأحياناً بعض الكتب، كشواهد مقتطفة من مادة كتاباتهم التمجيدية، ذات إحياء أو تصريح

كافيين لعددهم من بين المنصفين، غير أننا لا نحسبها مثلة للموقف الرسمي تجاه مستشرق أو غربي معجّد، فيذهب في العرف أنه كذلك بصورة نهائية، فيحور تبعاً لذلك على الثقة الإسلامية الدائمة، حتى ولو أسلم، لأن إسلامه لنفسه وما يكتبه لغيره. والذي نكثر له هو مادة الكتابة قبل كل شيء، ثم يأتي بعد ذلك الكاتب^(١). فـ"لا ينبغي أن يتخذ المسلمون، إذا ما قرؤوا جملة إنصاف من كاتب، فيعدوه - بناء على هذه الجملة - من المشيدين بالإسلام، والمنصفين له، لأن ذلك يضر بالدعوة الإسلامية، حيث تؤثر أفكاره السلبية - وما أكثرها - على من يقرؤون له، بعد سماعهم الحكم عليه بأنه من المنصفين"^(٢).

فالتحفظ يرد هنا بالضرورة، ولا يعني بحال، أي نوع من الإحجاف، بل إنه من الواجب عدالة، حتى في حالة تفسير الاتجاه والمنهج معاً، أن نلتزم جانب الإنصاف في مورده، أي فيما أنصف الممجّد فقط، لا أن يطلق عليه الحكم بصفة دائمة، إلا أن يكون خلقاً ملازماً له منذ أن عُرف بعكوفه على الإسلاميات وعنايته بها؛ وأما إذا لاح تنكره وقام الدليل على مراوغاته فهو من صنف المغالطين الذين سنعرض لهم في الفصل الموالي.

٥- نماذج نوعية:

من الذين انبروا، بدوافع علمية وأهداف نزيهة، للدفاع عن الإسلام ضد شطط المصحفين وأراجيف المتعصبين، كاسرين بذلك طوق الجحود الكنسي، وفاكين به الحصار الإيديولوجي، المضروبين على فضله على العالمين: عقيدة وحضارة ورسالة.

(١) محمد عبد الله السمان: مفتريات اليونسكو على الإسلام، ص ٧٢.

(٢) محمد شامة: الإسلام في الفكر الأوروبي، ص ٨ و ٩.

أو من الذين كرموا أعلامهم ومواهبهم من أجل إبراز جوانب العظمة فيه والابتكار، التي عتمت عليها بقايا القرون الوسطى وأساليب الانتقاص الغربي.

أو من الذين لمسوا فيه معاهد الأمل، وتفتنوا إلى قدرته على إنقاذ البشرية، وإمكانية قيادتها من جديد، وتحقيق توازنها وسعادتها على الرغم من أحقاد الصليبية ومطاعن الاستشراق، ومكائد التبشير واللوان الصراع الفكري والسياسي، وضروب حيل التغريب، نماذج نوعية لا تزال موضوعيتها وإعجابها بالإسلام محل تقدير علماء المسلمين وثقتهم، مقابل سخط أصوات كثيرة في الغرب، وغضب جهات متخصصة في أوطانهم وغيرها.

ونذكر من بين المنصفين الأوائل الذين أؤذوا:

١-٥ : ريشار سيمون (Richard simon) الذي يدرجه رودنس في مطلع حديثه عن عصر النهضة العقلية، التي بدأت تسود العالم المسيحي في نظرة محايدة وشيء من التعاطف نحو الإسلام، في بحر القرنين السابع عشر والثامن عشر.

فقد تناول في كتابه (التاريخ النقدي لعقائد وعادات أمم الشرق) عام ١٦٨٤م، ما يتعلق منها بالمسلمين، في وضوح واعتدال، وبالاستناد إلى بعض الفقهاء، تجنباً للقدح والانتقاص، وإبداءاً للتقدير والإعجاب بها.

وقد كلفه اتزان هذا وإنصافه، أن اتهم بفرط التزام الموضوعية تجاه الإسلام، لا سيما من قبل أرنولد (Arnould)^(١).

٢-٥ : هادريان ريلاند، الهولندي (Hadrian Reland) (ت ١٧١٨م)، الذي أثار من الشبهات حوله ما جعله يُرمى بالقيام بعمل دعائي للإسلام، بسبب

(١) انظر: شاخت ويوزورت: تراث الإسلام، ج ١/ ص ٦٥.

إصداره، سنة ١٧٠٥م، لكتاب (الديانة المحمدية) في جزأين، اعتمد فيه على مصادر عربية ولاينية. عرض في الجزء الأول منه ما يتصل بالعقيدة الإسلامية. وصحح في الثاني كثيرا من الآراء الغربية المناوئة لتعاليم الإسلام.

فكان جزاؤه أن جرت عليه محاولته فهم هذا الدين فهما صحيحا، تشنيع الكنيسة وتحريم كتابه، الذي كان قد ترجم، مع ذلك، إلى عدة لغات^(١).

٣-٥: يوهان. ج، رايسكه (J.J. Reiske) (١٧١٦-١٧٧٤م) ذلك العصامي الألماني الذي دفع ثمن تفانيه في دراسة الأدب والتاريخ العربي، أن تعرض لاضطهاد فكري وعلمي، بسبب رفضه إبقاء الدراسات العربية ضمن نطاق "الفيلولوجيا الدينية" وتفسير الكتاب المقدس^(٢).

وقد اتهمه رجال اللاهوت بالزندقة لموقفه الإيجابي من الإسلام، وامتناحه له فيما كتبه باللاتينية، واستنكافه عن وصف النبي ﷺ بالكذب والتضليل، ووصم دينه بما لا يليق.

والذي ترتب على صراحته ومدحته أن تُجوهل في عصره فضلا عن ويلات كثيرة ألت به، وضائقة مالية حتى مات بائسا مسلولاً^(٣).

٦- هل الأبولوجيا منهج علمي؟

منهج التمجيد في حقل الدراسات الاستشراقية أو الإسلامولوجية، بعيد عن المنحى العلمي، ومجاف للموضوعية في عين الغرب المتعطر، الذي لا يسمح حتى لعلمائه، أن يحيدوا عن خط السير الضمني أو الملقن، الذي ارتسمه

(١) زفروق: الاستشراق والخلفية الفكرية، ص ٢٢ وما بعدها.

(٢) شانت ويزرودت: تراث الإسلام، ج ١/ ص ٦٧.

(٣) زفروق: الاستشراق والخلفية الفكرية، ص ٣٥.

لاحكامهم ومناهجهم، وإلا كان مصيرهم الإدانة والشجب والإهانة. ولا أدل على هذا الاستبداد مما سقناه في المثال الأول، حيث إن شق عصا الطاعة الغربية، اقتاد ريشار سيمون إلى الإنصاف حين اعتمد في منهجه على بعض الفقهاء.

وفي المثال الثاني حين رجع ريلاند إلى مصادر عربية إضافة إلى اللاتينية منها، فصحيح ما وقع عليه من خطأ، وهو محرم عليه^(١).

وفي المثال الثالث، رادف اللاعلمية في ظن الغرب، خروج رايكه على العرف اللاهوتي المناهض للإسلام، وصراعه مع رواسب العقلية "الجائرة" التي كانت تقسم تاريخ العالم إلى تاريخ مقدس وتاريخ غير مقدس، ورفضه لهذه الذاتية المتعصبة، وهذا التقسيم العرقي لتاريخ الشعوب، الذي كانت تبرره تزييفات الاديرة.

ولكونه عصامياً أهمية كبرى في انسلاخه من طائفة الأحكام المسبقة والصور الذهنية البالية الموروثة عن الأحقاد الكنسية والصليبية الدفينة، وأساليب التعليم الغربي الموجه.

وأثر هذا الاستقلال في التحصيل الذاتي، واضح في بناء معايير أحكامه وإنصافه.

ولهذا التكوين الفردي نظائر ومزايا، لم يسلم أصحابها من المضايقات والاضغوط، كالتى لاحقت مثلاً جورج سال (George sale) (١٦٩٧ - ١٧٣٦م) المعامي والمستشرق الإنجليزى المتخصص الذي وصف بأنه نصف مسلم لشدة

(١) وإن كنا لننتبه، نحفظ بخصوص مصطلحاته وبعض أفكاره، وإنما نسجل ههنا مواقفه العام ومنهجه المغاير والمتحرر في عصره الذي شدد عليه بردود فعل قاسية.

اهتمامه بالإسلام^(١) والمترجم القديم للقرآن العظيم والذي مهد لترجمته الفائقة، بملاحظات متزنة في (Preliminary discourse) تعد بحق تاريخية موضوعية^(٢). إن الذي يضيف مصداقية أكثر على منهجه هو تحرره من قيود الإرث الأكاديمي المتحامل، وعدم انتمائه إلى التراث الجامعي. أي إنه لم يرتبط، ومن ثم لم يخضع إلى "التقنين العلمي" للعدواة ضد الإسلام. وقريب منه مثال المؤرخ والفيلسوف الفرنسي، الكونت هنري دي بولانفيليه (Le Conte Henri de Boulainvilliers) الذي كان قد نشر كتاباً دفاعياً عن (حياة محمد) سنة ١٧٥٢،^(٣) "وكان يتزعم حركة شريفة موالية للنبي الكريم في باريس، فلقي كل معارضة أيضاً"^(٤). ولا زالت المآخذ تتابعه إلى أيامنا هذه، فريجس بلاشير يتتقد فيه تنصيب نفسه مدافعاً عن الإسلام بسائق من الكراهية للكاثوليكية الرسمية^(٥).

ومن المجددين الذين نالهم العنت أيضاً لامرتين (A. Lamartine) الشاعر الرومانطيقي الفرنسي الشهير، الذي كان سفيراً لبلاده في الدولة العثمانية. ولم يمنعه صيته الأدبي والسياسي من إنصاف "الرجل المريض" وبالأخص من تدبيج (تاريخ تركيا)، فقد أشاد بل وفاخر برسول الإسلام ﷺ، بشاعرية وصدق نادرين، أعقبا له مقاطعة دبلوماسية وتهميشاً أكاديمياً إلى أن مات فقيراً سنة ١٨٦٩م^(٦).

(١) العقيقي: المستشرقون، ج ٢/ ص ٤٧.

(2) R. Blachere: Le Coran, P, 11.

(٣) سنة ١٧٥٢ حسب العقيقي، انظر: ج ٢/ ص ٤٥.

(٤) البنتاق: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، ص ١٠٦.

(5) R. Blachere, loc. cit.

(٦) على الرغم من أنه أمسك عن إشهار إسلامه للظروف القاسية المحيطة به، شأنه شأن العديد من علماء الغرب المنصفين، أمثال جوتة وكارليل وهري دي كسنري وبوكاي... لقهر الكنية وحيف الرأي العام الأوروبي.

والقائمة ممتدة لولا الاقتصاد في السرد، تسع مُحَقِّقِينَ آخَرِينَ حَتَّى فِي رُوسِيَا وَغَيْرَهَا، مِثْلَ لِيُون تُولَسْتُوِي (ت ١٩١٠م). الَّذِي حَرَمَهُ الْبَابَا مِنْ رَحْمَتِهِ.

٧- المنصفون المحدثون:

- ومن بين المنصفين المحدثين يبرز بالموقف أو بالتأليف، عدد من المستشرقين على اختلاف تخصصاتهم واتجاهاتهم، الذين أبوا إلا أن يسلموا^(١) عن وعي ودراية، حاملين قناعاتهم إلى الرأي العام، وعارضين نجدة "المشروع الحضاري الإسلامي" إلى الضمير العالمي، من أمثال:

٧-١- رونييه قينون (Rene Guenon) الرياضي العرفاني القدير الذي أدان المادية العلمية والتطورية، وكتب الكثير من المؤلفات التحليلية الرصينة، من بينها:

- (مدخل عام إلى دراسة المذاهب الهندية).

- (الفلسفة الإلهية: تاريخ ديانة رائفة)، وقد تعرض بسببه إلى نقد شديد من قبل المستشرقين المعاصرين له.

- (الشرق والغرب) (١٩٢٤م) (سيف الإسلام) (١٩٤٧)، (دراسة الأديان المقارنة) ج ١، (١٩٦٧)، (منطق الطير) (١٩٦٩) وغيرها.

- (أزمة العالم المعاصر) (١٩٢٧م).

وقد كان لاعتناقه الإسلام في سن مبكرة^(٢) ضجة كبيرة ودهشة عالم الفكر الغربي، لقمة علمية وروحية مثله، عرضت نفسها لحكم الكنيسة عليها بالردة.

٧-٢- إيتييه دينيه (A. Etienne Dinet) أو الحاج ناصر الدين دينيه، ذلك الرسام البارع والكاتب المنصف الذي أقصى من منهجه كل إحالة أو مرجع غير

(١) انظر العقيقي: المستشرقون، ج ٣/ ص ٦٢١ وما بعدها.

(٢) في السادسة والعشرين من عمره بسطيف بالجزائر. واختار اسم عبد الواحد يحيى.

إسلامي، تفادياً لكل خبط أو تشويه فيما كتب، لا سيما عن (حياة محمد) الذي اعتمد فيه على المؤرخين المسلمين القدامى للسير، لكونهم ألصق بالحقائق والعبر، وقد استهله بتنبية جاء فيه: "لن يجد القارئ، في هذا الكتاب، أحداً من العلماء الشواذ، محطمي السنن التي انشغف بها المستشرقون المعاصرون وأظهروا تعلقهم بـ"المستحدث منها"^(١).

فضلاً عن حرصه الشديد في المطابقة مع القرآن الكريم وفقهاء الرعيل الأول وعلماء المسلمين الأحرار من المتأخرين كالشيخ محمد عبده.

ويحذر قراءه في الختام، من الوقوع في الأخطاء الفادحة التي ترتكبها النظرة الهلينية والنزعة اللاتينية والاتجاه المدرسي الكلامي، ودواعي الإسلاموفوبيا^{(٢)X٥}.

وبهذا المنهج العلمي "الجريء"، تميزت مؤلفاته الأخرى مثل (أشعة خاصة بنور الإسلام) و(الحج إلى بيت الله الحرام)، ودراسته النقدية النفيسة لمناهج المستشرقين: (الشرق في نظر الغرب)، الذي ألفه بالاشتراك مع الحاج سليمان ابن إبراهيم، رداً على افتراءات القسيس البلجيكي لامنس.

٧-٣. ليوبولد فايس (Leopold Veis) أو محمد أسد الصحافي النمساوي، والناقد البصير* الذي صرح المسلمين بحقائق قل أن جرؤ غيره على التصريح بها: إنه (كتابه: "الإسلام على مفترق الطرق") درس دقيق لحال المسلمين اليوم من الناحية الثقافية والروحية^(٣).

(1) Cf. La vie de Mohammed: Preface.

(2) Idem.

(*) islamophobic = كراهية الإسلام ومناوأة أهله.

(٣) انظر: مقدمة الطبعة العربية بقلم د. مصطفى الخالدي، ص ٥.

وأما كتابه (منهاج الحكم في الإسلام) فدعوة إلى إصلاح الأوضاع السياسية الراهنة في ضوء الأحكام القرآنية. ولقد عكف منذ سنين، على ترجمة القرآن الكريم وصحيح البخاري إلى اللغة الإنجليزية، في إطار الدعوة ونشر هذا الدين، الذي كان بالأمس ويستطيع أن يكون اليوم، دستوراً كاملاً للحياة:

"نحن نعد الإسلام أسمى من سائر النظم المدنية، لأنه يشمل الحياة بأسرها، إنه يهتم اهتماماً واحداً بالدنيا والآخرة، وبالنفس والجسد، وبالفرد والمجتمع.

إنه ليس سبيلاً بين السبل، ولكنه السبيل! وإن الرجل الذي جاء بهذه التعاليم ليس هادياً من الهداة، ولكنه الهادي، فاتباعه في كل ما فعل وما أمر اتباع للإسلام عينه، وأما أطراح مسته فهو أطراح لحقيقة الإسلام"^(١).

وبتحليل علمي عميق يبرع في تشخيص أعراض الاستشراق الذي يختل نوازحه بمجرد انكبابه على دراسة الإسلام فيقول: "إن أبرز المستشرقين الأوروبيين جعلوا من أنفسهم فريسة التحزب غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام.

ويظهر في جميع بحوثهم على الأكثر، كما لو أن الإسلام لا يمكن أن يعالج على أنه موضوع بحث في البحث العلمي، بل على أنه متهم يقف أمام قضاة، إن بعض المستشرقين يمثلون دور المدعي العام الذي يحاول إثبات الجريمة، وبعضهم يقوم مقام المحامي في الدفاع، فهو، مع اقتناعه شخصياً بإجرام موكله لا يستطيع أكثر من أن يطلب له مع شيء من الفتور "اعتبار الأسباب المخففة".

وعلى الجملة فإن طريقة الاستقراء والاستنتاج التي يتبعها أكثر المستشرقين تذكرنا بوقائع دواوين التفتيش..."^(٢).

(١) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة. عمر فروخ، ص ١١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٣.

كما أنشأ مع وليم بكتول^(١) الذي أسلم هو الآخر، مجلة الثقافة الإسلامية، في حيدر آباد الدكن (١٩٢٧) انجهدت في معظمها نحو تصحيح أخطاء المستشرقين عن الإسلام^{(٢)(٥)}.

(١) انظر لفرجمته: العقيلي، ج ٢ / ص ١٠٢.

(٢) المرجع نفسه، ج ٢ / ص ٢٩١.

(٥) ترجمة العقيلي لِلَّذِينَ اسْلَمُوا لَا تَبْرَأُ بَلْ لَا تَنْبِرُ إِلَى عَنَاصِرِ الْجَلْبِ وَالْقُوَّةِ فِي إِشْهَارِ إِسْلَامِهِمُ الشَّخْصِيَّاتِ الْعَلَمِيَّةِ الْكَبِيرَةِ، فَهِيَ شَاحِبَةٌ بِاعْتِنَاءٍ. كَمَا يَلَاظُ خِيَابَ التَّصْلِيَةِ عَلَى اسْمِ الرَّسُولِ ﷺ، أَوْ مَجْرَدِ الرَّمْزِ إِلَيْهَا.

الفصل الثالث

منهج المغالطين

١- الأبولوجيا الزائفة:

لا تكمن المغالطة في التمجيد بعينه، الذي هو أسلوب آخر يتجهجه صنف من المستشرقين غير المحايدین بخصوص الإسلام، تدفعهم إليه بواعث شتى، إلا أن تكون علمية أو منصفة، رأوا في انتحاء المنحى التقريظي وجهًا من وجوه الفكتم عليها.

وإنما يجيء ريف هذا الضرب من الأبولوجيا^(١) من توخي منهج انتقائي للممدوحات الإسلامية، لا يكاد يخفي اتجاهًا معينًا للفرز أو غرضًا معينًا.

كما تنجلي المغالطة في موضوع المدح والإعجاب، وفي الوظيفة المرسومة لهما في المجتمعين الإسلامي والغربي أيضًا.

وبهذا يتجه البحث نحو تبين الموضوعات التي يحبذها هؤلاء "الأبولوجيون" فيتطرقون إليها تنويهاً وتفخيماً وتركيزاً، مقابل موضوعات أخرى يتحاشونها، كيلا تبرز أو تستقطب الاهتمام، مما يستلزم محاولة تتبع الأهداف المبتغاة من وراء تمجيد هذه وجهته^١ ودراسة الأثر الذي يتركه في الفكر الإسلامي.

٢- موضوعات المدح والإعجاب:

إن المستعرض لموضوعات المدح والإعجاب التي تحظى بالاهمية والرواج لدى بعض المستشرقين المادحين دون غيرها، ليخرج به التأمل إلى نتيجتين رئيسيتين: تتمثل الأولى في ملاحظة مدى خبرة "المنخل الانتقائي" لهذه الموضوعات التي

(1) Pseudoapologie.

تعتبر حقيقة أدوات خطيرة في المغالطة التمجيدية.

وتتجلى الثانية في الاقتناع بوجود تركيز مقصود على محاور منهجية مختارة بإتقان، تكون الأداة فيها في انسجام وتطابق مع المنهج؛ فلا تمجيد إذن إلا من قبل المختصين لما يتطلبه من حذر ومهارة في سوق المغالطة، وفي سياق المحاور التالية التي تتعلق بكل ما هو:

١-٢- ثانوي، لا يمس جوهر الدين، أو له أهمية اعتبارية.

٢-٢- قشوري، ليس من صميم التعاليم أو الحضارة أو التاريخ.

٣-٢- ماضي قديم، لاتساع القول فيه وقلة الضبط في أحداثه.

٤-٢- عديم الفعالية، في حياة المسلمين ومصيرهم.

٥-٢- تلفيقي، دخيل.

والأمثلة على ذلك كثيرة.

أ- مدح التصوف:

لا يمتدح التصوف لذات القيم الأخلاقية والروحية وما يكون لها من أثر في جلاء النفس وصفاء الروح وتقويم السلوك، أي في الجانب الإيجابي منه الذي يولي عناية خاصة لتربية المحتوى الداخلي للإنسان، فيعمره بشحنة الخير والأمل والعمل والتوكل على الله سبحانه، من أجل أن يكون عضواً صالحاً وفعالاً في صميم حركة (ديناميكية) الحياة.

أ- وإنما ينصب تقريظ المستشرقين هؤلاء، على الجوانب السلبية فيه فيستأولونه من الناحية التاريخية والفلسفية "ممثلاً في نظريات وحدة الوجود والحلول والاتحاد والفناء والتناسخ والإشراق، وهي في مجموعها مفاهيم دخيلة على الفكر الإسلامي الأصيل، ومستمدة من الفكر الفلسفي اليهودي والمسيحي

واليوناني والمجوسي والهندي يستهدف انبعائها زلزلة مفهوم التوحيد^(١).

٢-١- كما يطرّفونه من الناحية الغيبية التي لا تخضع لا للعقل ولا للتحقيق، فلا تصدق ولا تكذب، من أمور الفيوضات والمكاشفات والمواجيد، وفنون التحلي والتخلي وما إلى ذلك من الأحوال والأذواق التي تعترى المرید أو الشيخ في عبور مختلف محطات المسالك، وبلوغ شتى المراقي والمنازل والمقامات.

وذلك بهدف صرف الذهن عن الهموم اليومية، وانسحاب المسلم من الواقع، وهروبه من المجتمع، والانحراف به من مفهوم الفطرة والتوحيد الخالص، الجامع بين العقل والقلب، إلى مفهوم الوثنيات والنحل الوافدة والرهبانية والخروج عن التكليف والاستسلام للجبرية^(٢).

٣-١- والذي يروق لهم أيضا منه، هو الناحية الشكلية أو (الفولكلورية) التي توحى بالشعوذة والدروشة فتضفي روحًا لطيفة في زعمهم، وحيوية على الإسلام، مقابل صلابة الفقه وجفاف الأحكام^(٣).

أما التصوف الذي لا يمدحونه، فهو بعد داخلي، وليس تياراً مستقلاً، يفصل التأمل عن العمل، والباطن عن الظاهر، الأمر الذي يخالف عقيدة التوحيد في الإسلام.

بل إن التصوف يمثل توازناً بين الجهاد الأكبر الذي يقاوم كل رغبة تنحرف بالإنسان عن موقعه، والجهاد الأصغر المتمثل في العمل من أجل وحدة الأمة

(١) أنور الجندي. المؤامرة على الإسلام، ص ٤٥. انظر أيضاً: علي سامي الشارح. شلة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١/ ص ٣٧.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها وما بعدها.

الإسلامية وانسجامها تجاه أشكال وثنية السلطات والثروات والمعارف الزائفة كافة التي تبتعد به عن طريق الله^(١).

فهلا امتدح هؤلاء المغالطون التصوف الغزالي أو عرفوه بالمفهوم الخلدوني بوصفه علما "من العلوم الشرعية الحادثة في الملة!! وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية. وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وريتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاء، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة^(٢).

وما تخصص عدد هائل من المستشرقين في دراسة "التصوف الاستشراقي" ولا نقول الإسلامي، من أمثال ماسينيون^(٣) الذي قضى زهاء أربعين سنة في الاشتغال بالحلاج^(٤) وجولد سيهر وجب ويرون وماكدونلد ومارجليوث ونيكلسون وفون كريمير، الذين حاولوا إيسار ابن عربي والسهرووردي وابن الفارض وابن سبعين دعاء للأفلاطونية المحدثة^(٥) في تصوف ملفق مشبوه، إلا

(1) R. Garaudy: Promesses de l'Islam, p. 47.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٦٧.

(3) ماسينيون (Louis Massignon): (١٨٨٣-١٩٦٢) مستشرق فرنسي من كبار المتخصصين في الصوفية الإسلامية، وله فيها أبحاث كثيرة.

(4) حلولي خالص يقول بضرورة هدم الكعبة، وفتي بالحج المحلي، ووجوب عودة القبلة إلى القدس، يتخذ مثله الأعلى عيسى وليس محمدا، وأما رائده الأكبر فإبليس في السماء وقرعون في الأرض.

انظر: عبدالقادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، ص ٧٦، ٨٠.

(5) أنور الجندي: للزمنة على الإسلام، ص ٤٧، ٤٨.

لإدراكهم مدى إمكانية المغالطة فيه، وإلا فكيف تدفع هذه المفارقة الغريبة عن الاختصاصي الكبير في التصوف، الذي عشق "الحلاج" فاكتشف المسيحية بفضل الإسلام؟^(١) وصار متعبدا بها على المذهب البيزنطي بعد الإلحاد،^(٢) وإن عودته إلى الكنيسة مدينة إلى صلاة الأولياء في الإسلام؟^(٣) وأن حماسه قد جرت به إلى أن فيه مسيحية صوفية يتعاطف معها^(٤).

ب - التنويه بالفرق المنشقة:

تنال فرق منحلة في القديم والحديث حظها من التنويه بأهميتها على لسان نفر من المستشرقين، إشادة بأسبقيتها إلى الاشتراكية كالقرامطة^(٥)، أو بأنها حركات عدل وحرية، لربط الصلة بينها وبين الديمقراطية في أيامنا، أو أنها ثورات إسلامية كحركة الزنج والباطنية^(٦). أو بنزعتها الحرة في التفكير الديني واتجاهها العالمي كالبهائية^(٧).

وجلي أن الاستشراق يؤكد "بوضوح ظاهر أهمية الفرق المنشقة عن الإسلام كالبابية والبهائية والقاديانية والبكداشية وغيرها من فرق قديمة وحديثة..."^(٨) ذلك أن المستشرقين "يعدون المنشقين عن الإسلام على الدوام، أصحاب فكر

(1) Sadek Sellam "L'islam et les musulmans en France, P.86.

(2) العقيلي: المستشرقون، ج ١/ ٢٦٤.

(3) ibid., p. 100.

(4) السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص ١٣٤.

(5) انظر: أنور الجسدي: المؤامرة على الإسلام، ص ١٤٠، ١٤١ / ١٥٣، ١٥٦.

(6) المرجع نفسه، ص ١٥٠.

(7) جولد سيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ٢٤٨، ٢٤٩.

(8) رقرقو: الاستشراق والخلفية الفكرية، ص ١١٦.

ثوري تحرري عقلي، ويهتمون دائما بكل غريب وشاذ، ويقيسون دائما ما يرونه في العالم الإسلامي على ما لديهم من قوالب مصبوبة جامدة^(١).

ج - الإعجاب بالنقول والترجمات:

يدور الإعجاب هنا حول الجهود العلمية الكبيرة التي حُرف بها العربُ والمسلمون في نقل العلوم والمعارف اليونانية في شتى الميادين، وكذلك الترجمات القيمة التي كان لها دور متميز في توصيل تراث الإغريق والرومان والتيارات الفكرية والفلسفية، الهندية والفارسية وغيرها، إذ إن موهبة التنظيم والتصنيف ما كانت لتخطتهم وحسن التلمذ^(٢)، بل وبراعة الاستيعاب والهضم للحضارات القديمة، والقدرة على الامتصاص والتمثل وصهر العناصر الأجنبية^(٣).

من هؤلاء المعجبين بعبقريّة العرب الناقلة المترجمة: كارادوفو (١٨٦٧-١٩٥٣م)، ماسينيون، أرنالديز، مونتغمري وات...

د - الاستشراق الأدبي والفني:

وهما لونا آخران من الاستشراق التمجيدى يسترعيان اهتمام لقيف من المستشرقين والغربيين الذين يحبذون الصورة الرومانسية للشرق، ويسعون وراء الجمال المادي والغني فيه، وكل غريب تتسم به "الشرقيات" من أقاصيص وخرافات وأساطير ومؤلفات كـ(الأغاني) و(ألف ليلة وليلة) و"النوايسيات" و"الجاحظيات" وغيرها مما انطوى على ذكر مجالس اللهو والسفه وروايات

(١) رزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية، ص ١١٦.

(2) Cf. V. Monteil: Clefs piefs pour la pensee arabe, pp. 153-154.

(٣) جولد سيهر: العقيدة والشرعة في الإسلام، ص ٥.

الغناء والمجون، التي تطلق المجال واسعا لخيال الغرب في رسم صورة، هي من صنعهم، للمجتمع الإسلامي الذي يحبون أن يروه كذلك ' وحتى حين كان الغربيون يذهبون إلى الشرق، كانت تلك هي الصورة التي يبحثون عنها، فيتقنون ما يرونه بعناية، ويتجاهلون كل ما لا ينسجم مع الصورة التي كونوها سابقاً^(١).

ويولع فريق آخر بالفنون الجميلة والتحف المعمارية التي زخرت بها الحضارة الإسلامية في بغداد ودمشق وتركيا والأندلس وغيرها من بناء المساجد والحدائق والقصور، أو ما تمثله بعض الصناعات التقليدية من النحوت والنقوش على النحاس والخشب وروائع التحف البلورية والخزفية والنسيجية وما إلى ذلك.

وأقل هذه الطوائف من يعترف للإسلام بما هو أهم وأنفس من كل ما تقدم، إذ هو الأصل فيها والعمدة الأساسية في التحول المبدع للنقطة الحضارية العالمية التي جاء بها الدين الحنيف: ألا وهي المناخ العلمي الجديد والمنهج التجريبي وأسلوب الحياة المتكامل، وآثار ذلك كله في العالمين.

اللهم إلا ما لفت إليه الأنظار أمثال كارليل (١٧٩٥-١٨٨١م) وجوستاف لوبون ودراير في حقل العلم الوصفي من فضل المسلمين في تقديم المنهج التجريبي، وعلوم ومنشآت ومتوجات حضارية كثيرة.

ي - منتجات في التمجيد الغربي:

من بينها كتاب "مجد الإسلام" لجاستون فييت^(٢) الذي تعرض له حسين مؤنس

(١) انظر رودنس: تراث الإسلام، ج ١/ ص ٨٠.

(٢) Wiet G (١٨٨٧-١٩٧١م) مؤلف فرنسي، كتب تاريخاً عاماً لمصر، وترجم لطف حسين وتوفيق الحكيم، وكان مديراً لمتحف الفن الإسلامي، وآثاره وافرة متنوعة. لترجمته الكاملة: انظر: الحقيقي، ج ١/ ٢٧٦-٢٨٠.

بالدراسة والنقد في جريدة الأهرام، وذكره البهي كمثال للدلالة على "أن المؤلف مهما اجتهد في تحري الإنصاف في الاختيار، لا يمكن أن يتخلص من شخصيته وميوله، ولا يمكن بالتالي أن يقول إن الكتاب ليس من تأليفه وتوجيهه، أو إنه لا يمثل رأيه"^(١) على الرغم من عرضه لتاريخ الإسلام عن طريق صفحات مختارة من أقوال المؤرخين والكتاب المعاصرين لكل فترة من فترات هذا التاريخ، مما يجعل هذه النصوص المتقاة متفقة مع اتجاه معين^(٢).

وإذا كان الفرنسيون يعجبون ببني أمية، فما سر هذا الإعجاب الذي ينوه به أيضا عميلهم هنري لامنس؟

والجواب: "يعجبهم أبو سفيان لأنه حارب الرسول ﷺ. ويعجبهم معاوية لأنه انتزع الخلافة من يد علي. ويعجبهم يزيد لأنه قتل الحسين وأمر جنده بمهاجمة مكة، ويعجبهم تمثيل الحجاج بأهل العراق، ويعجبهم خبث المغيرة بن شعبة. وهذه هي معظم الصفحات المختارة عن بني أمية!"^(٣).

هـ - جوانب العظمة في الرسول ﷺ:

أقلام الاستشراق وكتابات علماء الغرب عديدة وسخية في الكشف عن جوانب العظمة فيه عليه السلام، ومدحها ونعتها بصفات لا تخرج عند التقريظ عن المقاييس البشرية: من العبقرية والنبوغ والحكمة والفلسفة، إلى الريادة والإصلاح والقيادة العسكرية، بل الإلهام والزعامة والتفكير الفذ، وما رادف ذلك^(٤).

(١) البهي: الفكر الإسلامي الحديث، ملحق، ص ٥٦٦.

(٢) وقزوق: الاستشراق والخلفاء المكية، ص ٧٨.

(٣) البهي: الفكر الإسلامي الحديث، ملحق، ص ٥٧١.

(٤) وإد نقتصد فيما نقول، لا نحاري الحقيقي في إعجابه المطلق بالمشرقين إلى حد الافتتان والمغالاة حيث يمزو إليهم من الفضل تطبيقاً ما يسلبه من العلماء المسلمين عملاً، إذ يعمد إلى أسلوب

وأما نبوته ومعجزاته وتشريعه وسيرته العطرة وتأسيسه للدولة الإسلامية وشمائله وخلقه العظيم، فعنها جفت الأقلام وطويت الصحف في دنيا الامتثاق.

٣- مجتنبات التمجيد:

أما ما يتحاشاه الأبولوجيون فكثير، بل هو لب الدين، ابتداء من عقيدة التوحيد. فلا تمجيد لتوحيد الربوبية، ولا لتوحيد الألوهية، ولا لتوحيد الحاكمية، ولا لأبعاد التوحيد في مختلف مظاهر الحياة، ولا تقريظ للشرعية إلا بقدر معلوم يخدم أغراضاً مسطرة؛ ولكن التنويه ينعدم بخصوص الإعجاز التشريعي ونحسب أن مجال القول فيه فسيح.

و"لا تمجد لهم جهوداً تذكر في جزئيات وتفصيلات أو تفريعات أصول الفقه، أو بمعنى آخر، لا تمجد لهم جهوداً تذكر في جانب ثمار أصول الفقه أو عمقه الحقيقي. فقد تركزت جهودهم في جانب واحد منه. ألا وهو الأدلة، أو مصادر التشريع، وضربوا صفحاً عن الكلام على الجزء الآخر منه وهو الأحكام والدلالات اللغوية وتفصيلاتها ومتعلقاتها. وهذا المسلك منهم يشككنا في نياتهم ونتائج دراساتهم"^(١).

= المباحة والمفاخرة في قوله: "رجع الدكتور حسين هيكل في كتابه: "حياة محمد" إلى "حياة محمد" لدير منجم - وهو من خير مصنفات المستشرقين عن النبي (في رحمه)، وعليه توكا علماء الإسلاميات في الشرق والغرب - وإلى طبقات ابن سعد بتحقيق رانخاو، وتاريخ الأمم والملوك للطبري بتحقيق بارث، ونولدكه، والإعلام بأعلام بيت الله الحرام طبعة ليبزيج، كما اعتمد على أحد عشر مصدراً باللغتين الفرنسية والإنجليزية لو قبلت بمصادره العربية لما بلغت العربية ثلثها (هكذا)، وبما كتب عن الإسلام بسائر اللغات، وهو موضوع كتابه، لجاءت قطرة من بحر. " (كذا؟)

انظر: "لستشرقون"، ج ٣/ ص ٥٤١.

(١) الشامي: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ص ٢٢.

وفي مجال العبادة والأخلاق والقيم الإنسانية وأثرها في بناء الدولة والمجتمع والأمة وخصائص الحضارة الإسلامية والمثل العليا التي تميزت بها عن غيرها. يتنصب امتدادهم ويتلثم يراعهم.

وعن التغيير الاجتماعي الشامل الذي أحدثه الإسلام، ونجاح الدعوة ودخول الناس في دين الله أفواجا، والمفهوم الحقيقي للجهاد وآداب الحرب في الإسلام، والنماذج المتفردة من الصحابة والتابعين وغيرهم ممن تخرجوا من مدرسة النبوة، فلا أدنى تجلية ناهيك عن أدنى إشادة.

كما أن الجوانب المعنوية والتربوية، والروح الإبداعية والمبتكرات العلمية والحضارية والنظم الجديدة التي أنشأها الإسلام، والصفحات المضيئة للتاريخ الرسالي المشرق والدعوات الإصلاحية والحركات الإسلامية المناهضة للاستعمار والداعية إلى اليقظة والنهضة ومحاربة التخلف، فمُسَدِّكة عليها الحجب، ومرخي عليها كَلْكَلُ الجحود، ولا تحظى حتى بالاعتراف الحدي (minimiste)، إلا أن تكون نهبا للمثالب والانقاص والتشويه.

٤- أهداف التمجيد المغالط:

في القديم، كان المستشرق يكتب لمواطنيه، ولما تغيرت الاستراتيجية العامة للاستشراق بفعل العوامل التاريخية الآتفة^(١)، صار لا يكتفي بذلك بل أصبح يكتب للمشرق وكأنه يريد أن يخاطب المسلمين.

ففي حين أنه كان يؤلف بدافع الاطلاع والتعريف، أي من أجل غاية إعلامية تحمل طابع الزرابة والتهكم والتجريح غالبا، بهدف الصدود عن الإسلام والحد من زحفه نحو الغرب، ها هو ذا الآن ومنذ القرنين الأخيرين، يتحول إنتاجه إلى

(١) انظر تفصيل ذلك في ص ٨٩-٩٢، من هذا البحث.

غاية تعليمية وتلقينية، بمناهج الخط والانتقاص والتهجين والمغالطة.

ومن ثم تلقت منهجية الانتقاء بمنهجية الإخفاء على خط واحد في مواجهة الإسلام بأسلوب جديد مسالم في الظاهر، مخادع في الواقع: هو هذا التمجيد الزائف.

إن المتقضي لخلفيات نشر المستشرقين لنوع معين من "التراث" كالفرق القديمة، والفكر الباطني، والشعر الماجن، والفلسفات الغنوصية والتصوف الفلسفي، وتلميع أعلام منكورة في تاريخ الفكر الإسلامي، لا يآلو جهدا في معرفة أي هدف يستهدفون من وراء ذلك وأي غرض يبيتون^(١).

إن ذلك كله كفيل بضرب الشريعة وتهميش الدور الثوري والطاقة الحضارية للإسلام، وكمونيات التغيير الجذري فيه، وتغييب مفهوم الخلافة والإمامة. وهكذا، لن ينعم الخطر الأخضر^(٢) بتحقيق دور السيادة مرة ثانية.

ولا شك أن التفاضلي عن جوانب الخصوبة والإبداع والأصالة في الحضارة الإسلامية، وطمس معالمها، وتقزيم منجزاتها وقصرها على حركات النقل والترجمة، أدلة واضحة تنم عن روح عنصرية تستهدف تثبيت التبعية وتذويب الشخصية الإسلامية، وتشويش المنطلقات عليها، وتند فيها روح المبادرة والابتكار.

وهل من جحود مثل التنكر للإرث الثالث^(٣) الذي أرهت به النهضة

(١) أنور الجندي: صفحات مضيئة من تراث الإسلام، ص ١٦٨.

(٢) أي الإسلام في الاصطلاح "المسكري" الغربي.

(٣) الإرث الأول، الذي عرّفه أوروبا هو التراث اليوناني، والإرث الثاني هو التراث اليهودي - المسيحي، والإرث الثالث: هو التراث العربي الإسلامي بتعبير جارودي.

Cf. Garaudy: Promesses de l'Islam, p. 19.

الأوروبية منذ القرن العاشر وليس كما يزعم التاريخي الغربي منذ القرن السادس عشر؟ باعتبار أن ما بين اليونان والرومان وبين أوروبا خواء كبير لم يملأه في العلوم أحد^(١).

والواقع أن الفسحة الألفية المصطنعة بين حضارتي أرسطو وديكارت، إن كانت تمثل فراغاً في ثقافة لويس برتران فإنها تجسد في الحقيقة قيام الحضارة الإسلامية في منطق التاريخ العام^(٢).

وما هذا الرفض الاستعماري لفضلها على الغرب، النابع من عقدة التفوق "الإغريقي - التلمودي" فيه، إلا محاولة لإلغاء دور الريادة العالمية فيها وإحباط أهبة أتباعها من جديد.

وأما حيلة التمجيد بعقيدة محمد ﷺ، وما رادفها من عبارات الثناء، فليس من العسير أن ندرك أنها تفريغ دعوته من محتواها السماوي^(٣) وأصلها التنزيلي ورسالتها الربانية وصفتها النبوية؛ والقول بطبيعتها المحلية، وأنها نتاج المحيط وثمرة التطورات، وسنة في حتمية تسلسل الإصلاحيين.

والمرمى البعيد لهذه الحيل والمغالطات الماكرة، هي محاولة الحيلولة دون أن تسترجع القارة الوسيطة^(٤) دور الخاتمية والإعجاز الخالد، مرة ثانية، فتصدر قيادة العالم.

وفي سبيل القضاء على هذه الأدوار الثلاثة في المجال السياسي والحضاري

(١) سمير سليمان: الإسلام وإشكالية المنهج في الخطاب المعرفي الغربي، مجلة للنطلق، عدد ٣٩، جمادى الأولى ١٤٠٨ هـ، ص ٥٢.

(٢) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص ٥٣.

(٣) حبكة: أجنحة الفكر الثلاثة، ص ٢٩٧ وما بعدها.

(٤) "Le continent intermediaire" أي العالم الإسلامي بتعبير يونانبرت.

والعالمي، كل الوسائل ممكنة بلا استثناء، حتى ولو استدعى الأمر "إسلامًا احتياليًا" كالذي قممته سنوك هور خرونية^(١) واسمًا متحلاً هو الحاج عبدالغفار أفندي^١، وإحرامًا مفتعلاً من أجل الولوج إلى مكة المكرمة، التي كانت تمثل في نظره "المركز الديني للعالم المحمدي"، حيث مكث بها خمسة أشهر ونصف الشهر، سنة ١٨٨٥م، ثم طرد منها^(٢).

أو اقتضى الحال تأليفاً بعنوان أخاذ كالذي كتبه هريبرت جوتشاك "الإسلام قوة عالمية متحركة" على غير مألوف مناهج الاستشراق في المواجهة، بل بأسلوب يعرض عناصر القوة فيه ويتوقى إعلان العداوة وتوجيه الاتهام، بل يعمد إلى إظهار علامات المودة والمحبة مكانه، توصلًا إلى التحذير منه والإيماء إلى وجوب الإعداد لمحاربته^(٣).

٥- تقييم مالك بن نبي لإنتاج المستشرقين:

٥-١- بين العقم والخصوبة:

عني مالك بن نبي بدراسة أثر الأبولوجيا بنوعها الشرقي والغربي، في الفكر الإسلامي الحديث، فخصص تحليلاً علمياً لطبقة معينة من طبقات المستشرقين: وهي التي تعرف بنقريظها ومدحها لمآثر الحضارة الإسلامية وأمجاد المسلمين.

(١) Snouk Horgronje (١٨٥٧-١٩٣٦م) هولندي ابن قيس، تظاهر بالإسلام لخدمة أغراض تبشيرية استعمارية لا سيما في اندونيسيا، لكن العقبى (انظر: ج ٢/ ص ٣١٥، ٣١٦) ينسب عليه، كعادته، وهذا هو منهجه في تنزيه المستشرقين كافة، فلا يذكر حتى ما كان موضع بوجه واعتزاله: لا سيما في الرسالة التي كتبها إلى الجبرال "فان درمارتن" بتاريخ ١٩٣٣/٦/٢٩ يحلث فيها كيف حصل على المعلومات بطريقته الخاصة التي لم تتأت لأوروبي من قبل. - أي "بالتنكر وإخفاء شخصيتي الحقيقية" "laat mij maar zeggen incognito" ذكرها السامرائي، ص ١٢٥.

له مقالات ومؤلفات كثيرة، ويعد مؤسس الاستشراق الهولندي.

(٢) انظر: السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص ١١٤-١٣٦.

(٣) محمد شامة: الإسلام في الفكر الأوروبي، ص ٢٢٩.

ولسائل أن يتساءل: ما الذي صرفه عن الأصناف الأخرى من المستشرقين الذين لا تخفى شروهم؟
الواقع أنه لا يفلتهم، ولكنه يعلم أن خطرهم، مهما تفاقم، لا يبلغ خطورة الصنف المادح الذي ركز عليه تحليله.
إنه يستهله باستفهام: كيف أثرت أفكار الغرب في حركة نهضته؟ فأنشأتها وأقامتها على سوقها؟
بينما ما كتبوه حول الإسلام لم يؤد إلى نهضته اليوم؟^(١).

٢-٥- حقن التخدير:

ومن هنا تنطلق اهتماماته الأولى فيعكف على دراسة إنتاج المستشرقين الذي كان له أثر توجيه أفكارنا بصفة عامة، لا الذي أثار تلقائياً رد فعلنا الدفاعي، أو حفز استعدادنا الطبيعي لمواجهة بوصفه غزواً ثقافياً أو تحدياً حضارياً^(٢). وإنما الذي استقطب انتباهه البالغ، صنف الأبولوجيين، لكون المدح يقتل في النفوس أي استعداد لرد الفعل، تاركاً مكانه للاسترخاء والانشاء بحقنة الاعتزاز^(٣) من جهة، ومن جهة أخرى لكون أدب الفخر والتمجيد يتفه مبرر الدفاع وينفيه في نفوسنا وضمائرنا، ويلفتنا عن حاضرنا ومستقبلنا. وهذه ثغرة في جهاز دفاعنا عن الكيان الثقافي.

٣-٥- باثولوجيا التقريظ:

وإذا كان يعترف لأهل الفضل بفضلهم، لا سيما في إمدادنا بالوسيلة التي كانت بين أيديهم، لمواجهة مركب النقص الذي اعترى الضمير الإسلامي تجاه

(١) مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص ١

(٢) المصدر نفسه، ص ٢

(٣) المصدر نفسه، ص ٥.

ظاهرة الحضارة الغربية، فإن ذلك لا يمنعه من تحسُّس الحالة المرضية الناجمة عنها.

فهذه الوسيلة، أي الجانب التفريضي لمآثر الحضارة الإسلامية، لم تقتصر نتائجها على الأثر المحمود في تطور أفكار المجتمع الإسلامي وثقافته، بل كان لها أثر مرضي استفحالي^(١).

ولهذا كان موضع بحثه محصوراً حصراً دقيقاً في: دراسة الأثر المرضي للشغرة النفسية التي خلفها منهج التفريط الاستشراقي في تطور أفكارنا وثقافتنا، داخل مجتمعاتنا الإسلامية منذ القرن الماضي بالاختصاص.

أ- والذي ينجم عن هذا الأثر، في جانبه الاجتماعي، ليس أنه أتاح الجواب اللائق للتحدي الثقافي الغربي وحافظ، مع عوامل أخرى، على الشخصية الإسلامية فقط، ولكنه صب فيها التعلق بالشيء الغربي، دون أن يطبعها بما يطابق عصر الفعالية والميكانيك^(٢).

ب- أما على صعيد معركة الأفكار، فإن أدب التمجيد والإطراء قد يتحول إلى "وسيلة عمل جهنمي في تحريك رحي الصراع الفكري المحتدم في بلادنا"^(٣) بحيث ينقلنا من المشكلات الحادة إلى أبهة الماضي^(٤).

٦- مغزى الفعاليات:

وإذ يقارن بين الأبولوجيا الذاتية للشرق وبين تمجيد الغرب، يخلص مالك ابن نبي إلى القول بأن هذا الإنتاج المطنب "يعبر أحسن تعبير عن تبذير طاقات

(١) مالك بن نبي: إنتاج للشرقيين والره في الفكر الإسلامي الحديث، ص ٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠.

فكرية ثمينة لم يحسن استخدامها، ويضيف أنه: إذا أردنا أن نعطي هذا التقويم كل معناه، يجب أن نقارن هذا الإنتاج بما أنتجه لوثر^(١) وكلفان^(٢) إبان حركة الإصلاح في أوروبا، وإنتاج ديكارت الذي وضع أقدام أوروبا على طريق التطور التكنولوجي، أو إنتاج ماركس والمجلز ولينين، الذين وضعوا على أقدامه مجتمعاً جديداً يغزو اليوم الفضاء^(٣).

١-٦- دوائر السوء:

والنتيجة الحاسمة التي يقررها مالك بن نبي بعد التحليل المتأن والشواهد المختلفة، تحذيرية وقائية.

فهو يؤكد: "أن الإنتاج الاستشراقي بكلا نوعيه، كان شرا على المجتمع الإسلامي، لأنه ركب في تطوره العقلي عقدة حرمان، سواء في صورة المديح والإطراء التي حولت تأملاتنا عن واقعنا الحاضر، وغمستنا في النعيم الوهمي الذي نخبه في ماضينا، أو في صورة التنفيذ والإقلال من شأننا، بحيث صيرتنا حماة الضيم عن مجتمع منهار، مجتمع ما بعد الموحدين، بينما كان من واجبنا أن نقف منه عن بصيرة طبعنا، ولكن دون هوادة، لا نراعي في كل ذلك سوى مراعاة الحقيقة الإسلامية غير المستسلمة لأي ظرف في التاريخ، دون أن نسلم

(١) Martin Luther (١٤٨٣-١٥٤٦م) قسيس ومصلح ألماني وأستاذ فلسفة بجامعة لافور (١٥٠٥) ودكتور في اللاهوت. عارض باسم المذهب البولسي انحراف الكنيسة، ودعا إلى إصلاحها. له "اعتراعات أوسبورغ" (١٥٣٠) و"فصول سمافقاد" (١٥٣٧).

(٢) Jean Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤م) مصلح تيوقراطي فرنسي روج الكلفية بسويسرا وهولندا وإنجلترا، ألف مؤسسة الدين المسيحي* (١٥٣٦م) جمع فيه خلاصة البروتستانتية المرمية. انظر: (D.E.L p.1378 et p. 1106).

(٣) مالك بن نبي: إنتاج للشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص ١٦.

لغيرنا حق الإصداغ بها والدفاع عنها لحاجة في نفس يعقوب" (١).

٦-٢- جدوى الانعكاس المنهجي:

وبعين الخير المستقرئ للعواقب، المستجلي لخفايا الصراع وخبايا الاستعمار، يصدر مالك بن نبي حكمه الصارم بهذا الصدد قائلا: "وعلى كل، فإن أمكننا أن نصرح بأننا نجد على كل وجه، جانباً إيجابياً في هذا الاستشراق، فإننا لا نجد في صورة المديح، بل في صورة التفنيد" (٢).



(١) مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الخلاصة

ما النتائج العلمية التي يمكن استخلاصها من كل ما سبق؟ وما الفائدة العملية من مثل هذه الدراسة لمناهج المستشرقين وعلماء الغرب في بحوثهم الإسلامية؟ وقبل ذلك، نود أن نستذكر سلفاً، في خضم الصعوبات التي واجهتنا، وتعدد إشكاليات المناهج الغربية في دراسة الأديان عامة والإسلام خاصة، والخلفيات الكثيرة التي تحتفها، ما يمكن أن يكون قد سقط من حسابنا أو فرط من خطأ في تقويم بعض المستشرقين أو الغربيين المشتغلين في حقل الإسلاميات، بإبداء ملاحظتين ضرورتين:

الأولى: أننا لا نرى هذا البحث بحثاً جامعاً شاملاً، بحيث يكفي لتكوين الرأي القطعي وإصدار الحكم النهائي، بخصوص جملة الخطوات المنهجية التي تتبعها البحوث الاستشراقية والدراسات الغربية. وإنما قصرنا تحليلنا ووجهنا نقدنا في إطار الحدود التي أشرنا إليها في المقدمة، مركزين على أهم المحاور المنهجية الكبرى، التي كانت ولا زالت تتحكم، عبر التطور التاريخي والسياسي للتعامل بين الغرب والشرق، في توجيه البحوث والدراسات.

والثانية: أن افتحام هذا الميدان على وعورته، والقيام بهذه المحاولة الشائكة وغير المسبوقة، فيما نعلم، وعلى الرغم من أنها لا تزعم أنها ضربة بكر، كل ذلك لم يشن لنا عزماً، ولم يثبط لنا مطمحاً في نوال أجر المخطئ فيما أخطأ، إن تعذر الظفر بأجري المصيب فيما أصاب.

وبعد، فقد أخذت هذه الدراسة على عاتقها أن تكشف لنا عن جملة من

الحقائق أن استجلاؤها في حصيللة النتائج التالية:

١- تبينت يقينا أن الاستشراق، بجميع ضروبه، لم يكن يستهدف خدمة العلم المحض بالدرجة الأولى، بل لاحظت أنه لم يكد يتحرر من قيوده القرووسطية حتى كبته الاغلال الحديثة.

فقد اتضح لنا أنه كان وليد الكنيسة ورضيع الصليبية، وما هو ذا الآن رديف الاستعمار وريب الإيديولوجية. وهو يتأهب لأن يصبح خدام الاحتواء والسيطرة على العالم الإسلامي.

ولا شطط في هذا الحكم إذا استثبتت منه على حذر، جهودا فردية نادرة، دون أعمال المدارس أو التيارات المختلفة، أو مقررات المجامع العلمية والمؤتمرات الاستشراقية.

٢- وتبعاً لذلك، ولكون الاستشراق سليل الثقافة الغربية، ونتاج الذهنية الأوروبية، وتجسيداً لموقفها النفسي والتاريخي من الإسلام، تخبط مناهجه وتضاربت أساليبه لتُجمع على التزييف والتشويه والانتقاص والمغالطة.

٣- ونتيجة لمناذة الحق، تأكيد لي مبلغ الخطورة التي تشكلها مناهج المستشرقين الملتوية في اصطناع أساليب قشرية جامدة، تدور في فلك التحريف والتضليل، وتحمل في طياتها سمات الفكر الغربي وتهدد المعلومات الإسلامية.

٤- رغم تعثر الاستشراق في مآرق منهجية، وترديه في مزالق معرفية، يتجلى أنه لا يتورع عن أن يبوء نفسه موقع الأستاذية الحضارية، ويتحلى صفة الناطق الرسمي باسم الإسلام، بدلاً من أن يكون ترجماناً أميناً عنه، أو مبلغاً صادقاً، لا محاكماً ولا مناوئاً؛ وأقل ما ينتظر منه أن يكون مدافعاً عنه.

٥- يلوح من هذه الدراسة أنها أمسكت بجذور الأخطاء الملازمة لمناهج

البحث الغربي في نطاق الإسلاميات، وتقصت كبواتها تفصيلا تقرر معه بما لا يدع مجالاً للريب أنها تعود أساساً إلى:

٥-١- عدم تصنيف الإسلام على حدة، وعدم أفراد دراسته بمنهج خاص يرتبط بطبيعة العقيدة التي يحملها ويناسب موضوعاتها كي يثمر نتائج سليمة.

٥-٢- مجافاة الأصالة والنقاء في اعتماد المصادر الإسلامية الأساسية إلى حد المقاطعة أحيانا، والانكباب على المراجع الغربية أو الخلط بينها في غير ما روية، مما يولد أخطاء حتى ولو بدا حرص على حقيقة.

٥-٣- التمادي في تبني المناهج الغربية المتسرة والتجزئية، وعدم اعتبار الواقع فوق الحسي والبعد الميتافيزيقي.

٥-٤- الوقوع تحت الوصاية الإيديولوجية وتحت تأثير المفهوم الإغريقي - اللاتيني للدين والتصور اليهودي المسيحي.

٥-٥- ترجيح الجانب المادي بتفسيراته المختلفة وعبر قراءات متعددة للعلوم الإنسانية والتنظيرات الغربية الانتقاصية.

٥-٦- الانطلاق في فهم الإسلام من الواقع بكل سلبياته، ومن خلال المراحل التاريخية بكل انحرافاتهما، وكذلك من كل ما هو "شاذ" و"غريب" و"مبتدع" بعيداً عن معطيات الوحي والتشريع والسيرة النبوية الشريفة، مستقاة من مصادرها الأصلية، وبمناى عن كل ما هو "نموذجي" أو "قلوة" أو "سنة" أو مفخرة للإسلام، وظل أو نتاج حضارته.

٥-٧- الخلط المزدوج في اكتناء تعاليم الإسلام ومبادئه بمعزل عن واقع مثالي مستوحى منها - يضربون عنه صفحا - وبين واقع شاذ - تستهويهم دراسته - لمسلمين يبحثون عن إسلام حقيقي، يظنون أنه إسقاط له وتعبير عنه.

ذلك ظنهم أرداهم، بفعل الاعتداد بعقلنة مفرطة، وتجريد مادي للخصائص والتاريخ الإسلامي.

٦- أثبت مدى إخفاق المنهج التهجينى في عرض الإسلام، بالانكفاء على نزع الطابع الإسلامى فيه، ومحاولة "اللا أسلمة" أو اللجوء إلى التلفيق وفرضيات الاستلهاًم والاقتباس، أو إلى إخضاعه للنظرية الانتشارية والقول فيه بالمؤثرات، واستمداده من البقايا والسوابق والنقول.

ودلت على أن ضروب الأدوات المفاهيمية التي يستخدمها هذا المنهج التهجينى تسعى من أجل تركيز التبعية والانتماء الجاهلي، والزعم بالمطابقة والمجانسة. وذلك بغرض ضرب الأصالة والطرافة والخاتمة والطابع السماوي، أهم مميزات الدين الإسلامى بلا منازع.

٧- خلصت إلى إيضاح عوامل التشويه والقصور في المنهج المادي بمختلف المذاهب التي تتبناه:

١-٧- من وضعية مرتابة في فهم الحقائق، جانحة إلى إنكار العالم العلوي، قائلة بالنسبة في كل شيء.

٢-٧- وتطورية مغلبة للتكوين الحيواني في الإنسان، مخضعة إياه لختمية التطور وعدم الثبات، خالطة بين تفسير للإسلام وبين تحليل للظروف والملاسات التي رافقته، متوخية منهجاً واحداً لكليهما.

٣-٧- وماركسية، واقعة في بؤرة الدعاية الإيديولوجية أكثر من انتهاجها أسلوباً علمياً مشمراً، مشنعة على الأديان بما يمدحها به تاريخ استغلالها، متردية في وهدة أخطاء التعميم من ناحية، ومفطية، من ناحية أخرى، على فقرها من حيث المبررات النفسية التي تجر الاعتساق، ومتسترة على عور في الوعود العليا

التي تمدد في الصلاحية وتكسب المصادقية. فتجلى بذلك عقم القراءة الماركسية للإسلاميات.

٤٧- وفرويدية، حبيسة الغرائز والأحلام والعقد، وأسيرة الباثولوجيا والشذوذ، هائمة في اللاواقع واللاوعي واللاشعور...

٥٧- ودوركايمية، مقدسة للمجتمع، متفهمة للدين ناظرة إليه على أنه اختلاق جمعي وطوطمية في الأصل.

٦٧- وتاريخية اثنوغرافية، مستعيلة بالعنصر، ومتواطئة مع الاستعمار في نظرة عرقية وتفسيرات سطحية ومغرضة.

٧٧- واستنتجت أن مرتكزات المنهج المادي التشويهية، تتمثل في كل نفي للميتافيزيقيا أو للغيب والواقع غير المحسوس، وفي كل فصم للدين والدولة، أو للروح والمادة، أو للآخرة والدنيا.

وفي كل نظرية تجزئية، وكل تفسير طبقي، تطوري، حيواني أو غرائزي.

٨٧- علما بأن هذا لا يمنع من دراسة الجانب المادي في الإسلام لكن دون أن نقع في خطأ حمل الجزء على الكل.

فبالإمكان إذن أن نقوم بدراسة اقتصادية للإسلام، على ألا نعتبر الإسلام كله اقتصاديا وليس شيئا آخر غير الاقتصاد، وكذا بالنسبة إلى قضية التطور وغيرها...

فالحاصل أنه من الممكن جدا أن يبحث الإسلام من بعض الزوايا أو الجوانب التفصيلية، دون أن يؤدي ذلك إلى قراءة كلية لمخطية للإسلام، من خلال تعميم دراسة جزئية. وعليه فتعدد الدراسات التخصصية مخصب. وأما تعدد القراءات والتفطيرات المادية فتشويهي مخل.

٨- أبرز التحليل النقدي في هذا البحث، فشل المنهج الجدلي الذي لا يروم الحوار ابتغاء التوصل إلى معرفة الحقائق والاستفادة منها، وإنما ينبري إلى التشكيك الهدام والموارية، ويغذي الجدال الضاري بالجحود والعناد والتعصب والمكابرة، في تناوله لظواهر الوعي والنبوة والرسالة.

وبينت بعد ذلك، أنه لا يخدم أغراضاً علمية. كما أحسب أن المنهج الغزالي لا يتروّد في البراءة من هذا الشك المبطل، وكذلك يكون المنهج الديكارتى في نقرة منه وخجل.

٩- استرعى المنهج التمجيدى اهتمامي، فتبعت صيغ التقريظ، وتقفيت آثار الثناء والإطراء، فتأكد لي تفسخيمٌ في غير محله، وقدحٌ في صورة مدح، وإشادة بالشكل وإدانة للمضمون، فعلمت أن ضرره أكبر من نفعه، وأنه صادر عن ترف ومراوغة وتخدير، وليس نابعا من عرفان وإكبار وتقدير، ولذا اتهمت الأبولوجيا الزائفة في ترويجها لممدوحات ثانوية معينة، وتحاشيها لتمجيد مآثر أهم، ومفاخر أجل. وانتهيت إلى أن الاستشراق التقريظي وبال كله على الفكر الإسلامى، اللهم إلا ما خضع منه لمعايير الإنصاف وضوابط المصادقية. وما خلاه فمغالط مخاتل.

١٠- وفي التحليل الأخير فإن التقييم الإجمالى لإنتاج المستشرقين والإسلامولوجيين الغربيين يسمح بتقسيمه قسمين:

يتعلق أحدهما بالنقد الذي انتهجه الاستشراق ووجهه إلى الإسلام. وهو نقد، كما تبدى، يتسم بالذاتية والتحيز والاندفاعية، مما يجعله يتناول على المنهج العلمى.

فالاستشراق لا تنصب اهتماماته على قراءة نقدية بناءة للإنتاج الفكرى

الإسلامي، وإنما يعمد إلى إعادة تركيب هذه القراءة بتفكيك النصوص الأصلية والتصرف فيها، أي إنه ينتج، وهذا هو القسم الآخر، خطاباً ثانياً إلى جانب الخطاب الأول المقيّد بالنص المرجعي، ويحاول أن يجعله بديلاً رسمياً.

والإشكالية التي يطرحها هي أنه خطاب تلقيني مدرسي (سكولاستيكي ودغماتي)، يجعل من نفسه وسيطاً بين النص والقارئ، على الرغم من أن المناهج التي نوحاها تثبت، كما أسلفنا، أنه لم يرق إلى التعامل مع النص بموضوعية ونزاهة.

هذا من النتائج العلمية، وأما عن الفائدة العملية، فإن دراسة كهذه لا تعدم من جدوى في قراءة نقدية واعية للمناهج الغربية الملتوية، واستطلاع خفاياها التي لا تُقرأ ولا تُكتب ولا تُقال عادة، وإنما يستجليها جهد فكري يقط، يعرف كيف يوظف آيات من القرآن الكريم توظيفاً عملياً، فيحولها إلى أداة عملية في مجاله.

١- فهو يرفض المناهج المنحرفة ويستنكف عن تقليدها امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [مرد: ١١٣].

فالنهي وارد في هذا السياق، عن الارتكان إلى المستشرقين الذين ظلموا الدراسات الإسلامية ظلماً منهجياً ومعرفياً.

٢- وهو يجند طاقاته العقلية ومواهبه الفكرية في استقراء سياسة المرامي وفلسفة الأهداف المبيتة، أخذاً بالحلل العلمي والعقدي الذي تشير إليه الآية الكريمة هنا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: ٧١]، أو قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغَفَّلُونَ﴾ [النساء: ١٠٢].

٣- وهو بعد ذلك، يعدل في الحكم والتقويم عملاً بتعاليم الآية الكريمة:
﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

ولا يغمط أهل الفضل فضلهم اقتداءً بقوله عز وجل:

﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ [الرحمن: ٦٠].

٤- وهو لا يقف من إنتاج الفكر الغربي ومناهجه في معالجة قضايا الإسلام والمسلمين موقف الملاحظ السلبي، بل إن الواجهة الإعلامية للدعوة الإسلامية لتلمي عليه تكليفاً أن يتصدى لرفع التحدي والتعدي في عصرٍ مطبوع على الصراع الفكري والحضاري، ومتَّسمٍ بسلطان الإعلام الألي والأقمار الصناعية، وأن يقاوم التمويه والتعتيم بالإنارة والتصويب، حتى لا تتراكم الأخطاء وتكرر فتقرر.

﴿أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهْدِي إِلَّا أَن يَهْدِي﴾ [يونس: ٣٥]،
﴿قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ١٤٢].

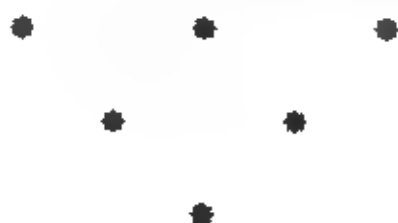
وبعد، فلا أزعج أنني وفيت الموضوع حقه أو أحطت بكافة جوانبه، فمسألة المناهج من أعقد المسائل وأهمها وأكثرها حيوية في مسار الأمم وبناء الحضارات، لا سيما إذا تعلقت بعالم الأفكار والعقائد والأديان.

والذي أرجوه، أن أكون قد وفقت بفضل سبحانه، في طرح إشكالية مناهج البحث في الإسلاميات، ولفت الأنظار إلى أبرز محاور المنهجية الاستشرافية التي تبارى في مقارنة المعطيات الإسلامية من خلال منطلق نفعي، وذهنية غربية ورواسب نفسية لا تساعد دائماً على الفهم الصحيح والإدراك السليم لشرعة الإسلام.

كما آمل أن يكون هذا البحث قد أسهم في النظر إلى الاستشراق بعين

العصر وملابسائه، وإنزاله منزله المطابقة، والستيه على الأبعاد المختلفة لمناهجه
المتعددة وأساليبه المتنوعة.

والله أعلم وعليه النكلان وقصد السبيل.



ثبت المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم.
- أدهم (علي):
- ٢- المذاهب السياسية المعاصرة. سلسلة "اقرأ". مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر.
(دون تاريخ).
- إدوارد (سعيد):
- ٣- الاستشراق: تعريب كمال أبي ديب ط٢. مؤسسة الأبحاث العربية.
بيروت. ١٩٨٤م.
- أسد (محمد):
- ٤- الإسلام على مفترق الطرق. ترجمة د. عمر فروخ. دار العلم للملايين.
بيروت. (دون تاريخ).
- إسماعيل (محمد حماد الدين):
- ٥- المنهج العلمي وتفسير السلوك. ط٣. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة.
١٩٧٨م.
- أهوش (بكير بن سعيد):
- ٦- الإسلام ومدرسة فرويد. دار البعث. قسنطينة. ١٩٨٣م.
- الألوسي (البغدادي):
- ٧- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. دار إحياء التراث العربي.
بيروت. (دون تاريخ).

- أمين (أحمد):

٨- فجر الإسلام. (٣ أجزاء). ط ٥. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م.

- أوسبورن:

٩- الماركسية والتحليل النفسي. ترجمة د. سعاد الشرقاوي. ط ٢. دار المعارف. القاهرة. ١٩٨٠م.

- البخاري (أبو عبدالله محمد بن إسماعيل ت ٢٥٦هـ):

١٠- صحيح البخاري. (١٠ أجزاء). ط ٤. عالم الكتب، بيروت.

- بلوي (عبدالرحمن):

١١- مناهج البحث العلمي: مكتبة النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٨م.

- بروكلمان (كارل):

١٢- تاريخ الشعوب الإسلامية. تعريب نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. ط ٤. دار العلم للملايين، بيروت. ١٩٦٥م.

- البنداق (محمد الصالح):

١٣- المستشرقون وترجمة القرآن الكريم. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. ١٩٨٠م.

- البهي (محمد):

١٤- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. ط ٦. دار الفكر بيروت. ١٩٧٣م.

- بوبوف:

١٥- نقد علم الاجتماع المعاصر . ترجمة ناظم عيون السود . ط٢ . دار دمشق . سورية . ١٩٧٤م .

- الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ت٢٧٩هـ):

١٦- سنن الترمذي . (٥ أجزاء) . ط٣ . دار الفكر، بيروت . ١٩٧٨م

- جاد الكريم (حسني محمود):

١٧- محاولة لإعادة بناء الذات المسلمة، دار الاعتصام . القاهرة . ١٩٨٤م .

- جريشة (علي محمد) وغيره:

١٨- أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي . ط٣ . دار الاعتصام . القاهرة . ١٩٧٩م .

- جلبي (خالص):

١٩- في النقد الذاتي . ط٢ . مؤسسة الرسالة . بيروت . ١٩٨٤م .

- الجندي (أنور):

٢٠- أخطاء المنهج الغربي الوافد . دار الكتاب اللبناني . بيروت ١٩٧٤م .

٢١- تصحيح أكبر خطأ في تاريخ الإسلام الحديث . دار الاعتصام . القاهرة . (دون تاريخ).

٢٢- حركة اليقظة الإسلامية . دار الاعتصام . القاهرة . ١٩٧٩م .

٢٣- سموم الاستشراق والمستشرقون في العلوم الإسلامية . دار الشهاب . باتنة . ١٩٨٧م .

٢٤- صفحات مضبوطة من تراث الإسلام . دار الاعتصام . القاهرة . ١٩٧٩م .

٢٥- المؤامرة على الإسلام . ط٣ . دار الاعتصام . القاهرة . ١٩٧٧م .

٢٦- اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار. دار الاعتصام. القاهرة. ١٩٧٨م.

- جولد سيهر (أجناس):

٢٧- العقيدة والشريعة في الإسلام. تعريب محمد يوسف موسى وآخرين. دار

الرائد العربي. بيروت. فبراير ١٩٤٦م.

- ابن حبان (محمد بن أحمد أبو حاتم التميمي ت ٣٠٤هـ):

٢٨- كتاب المجرمين، تحقيق محمود إبراهيم زايد (٣ أجزاء). دار الوعي. حلب.

١٣٩٦هـ.

- حبنكة الميداني (عبدالرحمن حسن):

٢٩- أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها. ط ٥. دار القلم، دمشق. ١٩٨٦م.

- الحججي (عبد الرحمن علي):

٣٠- أضواء على الحضارة والتراث. مطابع الخط. الكويت. ١٩٨٧م.

٣١- نظرات في دراسة التاريخ الإسلامي. ط ٣. مكتبة الصحو. بيروت.

١٩٧٩م.

- الحسيني (هاشم معروف):

٣٢- دراسات في الحديث والمحدثين. ط ٢. دار التعارف للمطبوعات. بيروت.

١٩٧٨م.

- حسيني (محمد محمد):

٣٣- الإسلام والحضارة الغربية. ط. دار الإرشاد. بيروت ١٩٦٩م.

- حقي (إحسان):

٣٤- الإسلام أو الشيوعية. الدار السعودية للنشر والتوزيع. جدة. ١٣٨٩هـ.

- حميد الله (محمد) وآخرون:

٣٥- هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي؟ . دار البحوث العلمية.
بيروت. ١٩٧٣م.

- خان (وحيد الدين):

٣٦- الإسلام يتحدى. تعريب ظفر الإسلام خان. ط٢. دار البحوث العلمية.
لكنو. ١٣٩٣هـ.

- الخربوطلي (علي حسني):

٣٧- المستشرقون والتاريخ الإسلامي. إصدار المجلس الأعلى للشؤون
الإسلامية. القاهرة. ١٩٧٠م.

- الخطيب (عمر عودة):

٣٨- المسألة الاجتماعية. مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٣٩٠هـ.

- خفاجي (محمد عبد المنعم):

٣٩- البحوث الأدبية مناهجها ومصادرها. ط٢. دار الكتاب اللبناني. بيروت.
١٩٨٠م.

- ابن خلدون (عبد الرحمن ت٨٠٨هـ):

٤٠- المقدمة. ط٤. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٣٩٨هـ.

- خلاف (عبد الوهاب):

٤١- علم أصول الفقه. ط١٢. دار القلم. الكويت. ١٩٧٨م.

- خليفة (عمر):

٤٢- الدين والسلوك الإنساني. دار الشروق. بيروت. ١٩٦٨م.

-
- خليل (احمد خليل):
٤٣- جدلية القرآن. ط٢. دار الطليعة. بيروت. ١٩٨١م.
- خليل (عماد الدين):
٤٤- التفسير الإسلامي للتاريخ. ط٢. دار العلم للملايين. بيروت. فبراير ١٩٧٨م.
- ٤٥- مع القرآن في عالمه الرحب. ط٢. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٨٠م.
- دراز (محمد عبدالله):
٤٦- دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية. ط٢. دار القلم. الكويت. ١٩٧٤م.
- ٤٧- النبأ العظيم. ط٢. دار القلم. الكويت. ١٣٩٠هـ.
- الدسوقي (محمد):
٤٨- منهج البحث في العلوم الإسلامية. دار الأوراعي. القاهرة. ١٩٨٤م.
- دوركايم (إميل):
٤٩- قواعد المنهج الاجتماعي. ترجمة د. محمود قاسم. ط٢. دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٠م.
- دويدار (بركات عبد الفتاح):
٥٠- الحركة الفكرية ضد الإسلام. إصدار المركز العالمي للتعليم الإسلامي. جامعة أم القرى، مكة المكرمة. ١٤٠٦هـ.
- ديكارت (رينيه):
٥١- مقال عن المنهج. ترجمة محمود محمد الخضير. ط٣. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر. ١٩٨٥م.

- الرازي (الإمام الفخر ت ٦٠٥هـ):
- ٥٢- التفسير الكبير. ط ٢. دار الكتب العلمية. طهران. (دون تاريخ).
- ويكمان (هـ. ب):
- ٥٣- منهج جديد للدراسات الإنسانية. ترجمة وتعليق. علي عبد المعطي محمد وغيره. مكتبة مكاوي. بيروت. ١٩٧٩م.
- رزوق (محمود حمدي):
- ٥٤- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري. نشر كتاب الأمة. قطر. صفر الخير. ١٤٠٤هـ.
- الزمخشري: (جار الله أبو القاسم محمود بن عمر ت ٥٣٨هـ):
- ٥٥- أساس البلاغة. دار الفكر. بيروت. ١٩٧٩م.
- الزنجاني (أبو عبدالله):
- ٥٦- تاريخ القرآن. نشر منظمة الإعلام الإسلامي. طهران. صفر ١٤٠٤هـ.
- أبو زهو (محمد):
- ٥٧- الحديث والمحدثون. دار الكتاب العربي. بيروت. ١٩٨٤م.
- الزيايدي (محمد فتح الله):
- ٥٨- ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها. المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان. طرابلس (ليبيا). ١٩٨٣م.
- ريان عمر (محمد):
- ٥٩- البحث العلمي مناهجه وتقنياته. ط ٤. دار الشروق. جدة. ١٩٨٣م.
- سابق (سيد):
- ٦٠- فقه السنة. (٣ أجزاء). دار الكتاب العربي. بيروت. (دون تاريخ).

- السامرائي (قاسم):
- ٦١- الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية. دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع. الرياض. ١٤٠٣هـ.
- السباعي (مصطفى):
- ٦٢- الاستشراق والمستشرقون. مكتبة دار البيان. الكويت. ١٩٦٨م.
- ٦٣- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. ط٣. المكتب الإسلامي. بيروت. ١٩٨٢م.
- مزكين (فؤاد):
- ٦٤- تاريخ التراث العربي. تعريب د. محمود فهي حجازي وآخرين. طبع إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض. ١٤٠٣هـ.
- صفان (حسن شحاته):
- ٦٥- تاريخ الفكر الاجتماعي. ط٤. دار النهضة العربية. مصر. ١٩٦٥م.
- ١٩٦٦م.
- السمالوطي (نبيل محمد توفيق):
- ٦٦- الإسلام وقضايا علم النفس الحديث. ط٢. دار الشروق. جدة. ١٤٠٤هـ.
- السمان (محمد عبدالله):
- ٦٧- مفتريات اليونسكو على الإسلام. سلسلة المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. ١٩٧٦م.
- السهيلي (أحمد بن أبي الحسن الخثعمي ت٥٨١هـ):
- ٦٨- الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام. تحقيق طه عبدالرؤوف

-
- سعد. دار الفكر. القاهرة. (دون تاريخ).
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن أبو بكر ت ٩١١هـ):
- ٦٩- أسرار ترتيب القرآن. دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا. ط ٢. دار
الاعتصام. القاهرة. ١٩٧٨م.
- ٧٠- الإتقان في علوم القرآن. (جزآن). المكتبة الثقافية. بيروت. ١٩٧٣م.
- ٧١- الخصائص الكبرى. (جزآن). دار الكتب العلمية. بيروت. ١٣٢٠هـ.
- شامة (محمد):
- ٧٢- الإسلام في الفكر الأوروبي. مكتبة وهبة. القاهرة. فبراير ١٩٨٠م.
- الصالحى (صبحي):
- ٧٣- معالم الشريعة الإسلامية. ط ٢. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٨٠م.
- الصدر (محمد باقر):
- ٧٤- المرسل، الرسول، الرسالة. دار المعارف للمطبوعات. بيروت. (دون
تاريخ).
- ابن الصلاح (أبو عمرو عثمان عبد الرحمن الشهرزوري ت ٦٤٣هـ):
- ٧٥- علوم الحديث. تحقيق وتعليق د. نور الدين عتر. المكتبة العلمية. بيروت.
١٩٨١م.
- صليبا (جميل):
- ٧٦- المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ١٩٧١م.
- طنطاوي (علي وناجي):
- ٧٧- أخبار عمر. ط ٣. دار الفكر. بيروت. ١٩٧٣م.

- عاقل (فاخر):

٧٨- معجم علم النفس . ط٣ . دار العلم للملايين . بيروت . آذار ١٩٧٩م .

- عبد الباقي (فؤاد):

٧٩- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم . دار إحياء التراث العربي . بيروت .
٢٥ ابريل ١٩٤٥م .

- عبد الحميد (محسن):

٨٠- المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري . ط٢ . سلسلة كتاب الأمة . دار
الكتاب القطرية . الكويت . جمادى الآخرة ١٤٠٤هـ .

- عبد العزيز (أمير):

٨١- النظرية الماركسية في ميزان الإسلام . مكتبة الأقصى . عمان . ١٩٨١م .

- عبد الكريم (محمد الغريب):

٨٢- البحث العلمي: التصميم والمنهج والإجراء . مكتب الجامعة الحديثة .
الإسكندرية . ١٩٨٢م .

- عتر (حسن ضياء الدين):

٨٣- وحي الله، حقائقه وخصائصه في الكتاب والسنة . نقض مزاعم المستشرقين .
مطبعة رابطة العالم الإسلامي . مكة المكرمة . ١٤٠٤هـ .

- عتر (نور الدين):

٨٤- منهج النقد في علوم الحديث . ط٣ . دار الفكر . دمشق . ١٩٨١م .

- العثمان (عبد الكريم):

٨٥- الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص . مكتبة وهبة .

-
- القاهرة. ١٩٦٣م.
- عجاج الخطيب (محمد):
- ٨٦- أصول الحديث، علوه ومصطلحه. ط٢. دار الفكر. دمشق. ١٩٧١م.
- العقيلي (نجيب):
- ٨٧- المستشرقون. (٣ أجزاء). ط٤. دار المعارف. مصر. ١٩٨٠م.
- العمري (أكرم ضياء):
- ٨٨- بحوث في تاريخ السنة المشرفة. ط٣. مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٩٧٥م.
- عميرة (عبدالرحمن):
- ٨٩- أضواء على البحث والمصادر. ط٢. شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع. مكة المكرمة. ١٤٠١هـ.
- عويس (عبدالحليم):
- ٩٠- ثقافة المسلم في وجه التيارات المعاصرة. دار الصحوة للنشر والتوزيع. (بلا مكان ولا تاريخ).
- ٩١- في ظلال الرسول، دار الاعتصام. القاهرة. ١٩٨٠م.
- الغزالي (الشيخ محمد):
- ٩٢- دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين. ط٢. دار الكتب الحديثة. القاهرة. ١٩٦٣م.
- فايشر (ب):
- ٩٣- الشرق في مرآة الغرب. (المترجم غير مذكور). دار سراس للنشر. تونس، فيفري ١٩٨٣م.

- فرويد (سيجموند):

٩٤- حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيوار وعبد المنعم المليجي.
ط٣. دار المعارف. القاهرة. ١٩٨١م.

- فضل الله (محمد حسين):

٩٥- الحوار في القرآن. الدار الإسلامية. بيروت. ١٩٧٩م.

- فودة (حلمي محمد) وغيره:

٩٦- المرشد في كتابة الأبحاث. ط٤. دار الشروق. جدة. ١٩٨٣م.

- القرطبي (أبو عبدالله الأنصاري):

٩٧- الجامع لأحكام القرآن. المشهور بتفسير القرطبي. (١٠ أجزاء). دار الشروق.
القاهرة. (دون تاريخ).

- قطب (سيد):

٩٨- في التاريخ... فكرة ومنهاج. ط٢. دار الشروق. بيروت. ١٩٧٨م.

٩٩- معالم في الطريق. دار الشروق. بيروت. ١٩٧٨م.

- قطب (محمد):

١٠٠- الإنسان بين المادية والإسلام. ط٤. دار إحياء الكتب العربية. عيسى
البابى الحلبي وشركاه. (دون مكان). ١٩٦٥م.

- كب (ستانوود):

١٠١- المسلمون في تاريخ الحضارة. ترجمة د. فتحي عثمان. الدار السعودية
للنشر والتوزيع. جدة ١٤٠٢هـ.

- ابن كثير (إسماعيل بن عمر ت ٧٧٤هـ):

١٠٢- تفسير القرآن العظيم. دار المعارف للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٦٩م.

-
- ابن ماجه (أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني ت ٢٧٥هـ):
- ١٠٣- سنن ابن ماجه. (جزآن). تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي. بيروت. (دون تاريخ).
- محمضاني (صبحي):
- ١٠٤- فلسفة التشريع في الإسلام. ط ٥. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٨٠م.
- محمود (عبدالحليم):
- ١٠٥- أوروبا والإسلام. منشورات المكتبة العصرية. بيروت. (دون تاريخ).
- محمود (عبدالقادر):
- ١٠٦- الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث. ط ٢. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٨٦م.
- مسلم (ابن الحجاج ت ٢٦١هـ):
- ١٠٧- صحيح مسلم. بشرح النووي. ط ٢. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ١٣٩٢هـ..
- مغنية (محمد جواد):
- ١٠٨- عقليات إسلامية. (جزآن). دار المعارف للطبعات. بيروت. (دون تاريخ).
- ابن منظور (جمال الدين):
- ١٠٩- لسان العرب. دار بيروت للطباعة والنشر. ١٩٦٨م.
- ابن نبي (مالك):
- ١١٠- إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلامي الحديث. (مطبوع بالآلة

-
- الرافقة). إصدار مسجد الطلبة بالجامعة. الجزائر. (دون تاريخ).
- ١١١- شروط النهضة. ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين. دار الفكر. دمشق. ١٩٧٩م.
- ١١٢- المسلم في عالم الاقتصاد. دار الفكر. طرابلس (لبنان) ١٩٨٦م.
- الندوي (أبو الحسن):
- ١١٣- حديث مع الغرب. مطابع المختار الإسلامي. القاهرة. (دون تاريخ).
- النسائي (الحافظ أبو عبد الرحمن ت ٣٠٣هـ):
- ١١٤- سنن النسائي. بشرح السيوطي (٨ أجزاء). دار الكتاب العربي. بيروت. ١٩٣٠م.
- النسفي (عبد الله بن أحمد بن محمود ت ٧١٠هـ).
- ١١٥- تفسير النسفي. (جزآن). دار الكتاب العربي. بيروت. (دون تاريخ).
- النشار (علي سامي):
- ١١٦- مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العلم الإسلامي. دار النهضة العربية. بيروت. ١٩٨٤م.
- النشمي (جاسم عجيل):
- ١١٧- المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي. إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. ١٩٨٤م.
- النيهوم (الصادق):
- ١١٨- صوت الناس. محنة ثقافة مزورة. رياض الريس للكتب والنشر. لندن. ١٩٨٧م.

- هارت (مايكل):

١١٩- الخالدون مئة أعظمهم محمد رسول الله ﷺ. ترجمة أنيس منصور. ط٧.
الزهراء للإعلام العربي. القاهرة. ١٩٨٦م.

- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك):

١٢٠- السيرة النبوية. تحقيق السقا وغيره. ط٢. مطبعة مصطفى الحلبي.
القاهرة. ١٩٥٥م.

- وافي (علي عبدالواحد):

١٢١- هبقيات ابن خلدون. دار عالم الكتب. القاهرة. ١٩٧٣م.
الدوريات

١٢٢- مجلة الأمة. "التاريخ وصناعة المستقبل". مقال لإسماعيل الكيلاني.
العدد ٦٩. السنة ٦. قطر. رمضان ١٤٠٦هـ.

١٢٣- مجلة البعث الإسلامي. "المستشرقون والإسلام". مقال لاثور الجندي.
المجلد ٢٧. العدد ١+٢. تصدر في ندوة العلماء. لكهنو (الهند). رمضان.
شوال ١٤٠٢هـ.

"المستشرقون والتاريخ". مقال للدكتور عبد العظيم الديب.

١٢٤- مجلة الحوار. "مقال عن الاستشراق والشاريع السياسية. للدكتور
الملاطي. العدد ٧. باريس. ٢٣/١٠ - ١٣/١١. ١٩٨٧م.

١٢٥- مجلة رسالة الجهاد. "مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي"
مقال للدكتور فتحي الدريني. العدد ٨٤. يناير ١٩٩٠م.

١٢٦- مجلة للجمع العلمي العربي. "صفحات من تاريخ الاستشراق".

- للدكتور كامل عياد. المجلد ٤٠. الجزء الأول. دمشق. يناير ١٩٦٥م.
- ١٢٧- مجلة المسلم المعاصر "الغزو الثقافي في المجال التاريخي" مقال للدكتور عبد الحليم عويس. العدد ٤٧. السنة ١٢. بيروت. ١٤٠٦هـ.
- ١٢٨- مجلة العالم. مقال للدكتور فتحي الدريني. العدد ١٩٣. السنة ٤. لندن. ٢ ربيع الأول ١٤٠٨هـ.
- ١٢٩- مجلة عالم المعرفة. بعنوان تراث الإسلام. تأليف شاخت وبورورث. ترجمة د. محمد زهير السهوري.
- "الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية".
- مقال لمكسيم رودنسن. العدد ٨. الكويت. شعبان/ رمضان ١٣٩٨هـ.
- ١٣٠- مجلة لواء الإسلام. "ذلات المستشرقين". مقال لعبد الوهاب حمودة. المجلد ٤. العدد ٦. السنة ٤. القاهرة. صفر ١٣٧٠هـ/ نوفمبر ١٩٥٠م.
- ١٣١- مجلة منار الإسلام. مقال عن "جدليات الطاقة". العدد ٣. السنة ١١. أبو ظبي. مارس ١٩٨٥م.
- ١٣٢- مجلة مدار الإسلام. "فقه الاجتماع الشرعي الإسلامي". محاضرة للدكتور كمال محمد دسوقي، وأيضا "مصادر التاريخ الإسلامي" محاضرة للدكتور عبدالعزيز سالم. العدد ٦. السنة ١٥. أبو ظبي. يناير ١٩٩٠م.
- ١٣٣- مجلة منار الإسلام. "مؤلفات في الميزان" مقال لأنور الجندي. ملحق العدد ٥. السنة ١١. أبو ظبي. مايو ١٩٨٥م.
- ١٣٤- مجلة المنطلق. "الإسلام وإشكالية المنهج في الخطاب المعرفي الغربي". مقال للدكتور سمير سليمان. العدد ٣٩، لبنان. جمادى الأولى ١٤٠٤هـ.

-
- ١٣٥- جريدة "الشعب". "الاستشراق والمستشرقون" مقال للدكتور عطاء الله دهبنة. العدد ٧٥٣٢. الجزائر. ٢٢ جمادى الأولى ١٤٠٨هـ.
- ١٣٦- منشورات ملتقى الفكر الإسلامي السادس. "المستشرقون وبعض قضايا التاريخ العربي الإسلامي". محاضرة للدكتور نبيه العاقل. الجزائر. ٢٤ جويلية/ ١ أغسطس ١٩٧٢م.
- ١٣٧- منشورات ملتقى الفكر الإسلامي العاشر. "التاريخ والتاريخانية". محاضرة لمحمد أركون. عنابة. ١٠-١٩ جويلية ١٩٧٦م.
- ١٣٨- سلسلة دعوة الحق. "الاستشراق والمستشرقون". للدكتور عدنان محمد وزان. إصدار رابطة العالم الإسلامي. العدد ٢٤. مكة المكرمة. يناير ١٩٨٤م.
- ١٣٩- سلسلة الهلال. "المعتزلة وأصول الحكم". للدكتور محمد عمارة. العدد ٤٠٠. مصر. ١٩٨٤م.



Andrea, Tor :

135 - Mahomet, sa vie et sa doctrine. trad. de J.G. Demombynes. Ed. A. Maisonneuve. Paris, 1979.

136 - Les Origines de l'Islam et le Christianisme. trad. de Jules Roche. Ed. A. Maisonneuve. Paris, 1955.

Arkoun, Mohammed :

137 - Lecture du Coran Larose Paris. 1982

Bennabi, Malek:

138 - Le phenomene coranique. 2e ed. dar al thuraya. Alger. 1946.

Blanchere, Regis:

139 - Le Coran. 2e ed. P.U.F. coll. "Que sais-je ?". no 1245. Paris. 1969

Brockelman, Karl:

140 - Histoire des peuples et des Etats islamiques. trad. par M. Tazrout. Payot. Paris. 1949.

Brunschvig, Røvert:

141 - Etudes d'Islamologie. 2t. Maisonneuve, LArose. Paris. 1976.

Bucaille, Maurice :

142 - La Bible, le coran et la Science. Ed. Seghers. Paris. 1976

Charles, Raymond:

143 - Le Droit-Musulman. 6 ed. P.U.F. Coll. "Que saisje?". no 702. Paris. Avril 1982.

Charnay, Jean Paul :

144 - "Methodologie et Islamologie". *Estudia Islamica*. L.I.V. Paris. 1981.

Chelhod, Joseph :

**145 - Introduction a la sociologie de l'Islam. Ed. Besson Chantmerle.
Paris. 1958**

Demombynes, M.G:

146 - Mahomet. Ed. A.Michel. Paris 14 e. 1957.

Dermenghem, Emile:

147 - Mahomet. Ed. Le Seuil. Paris 1955.

Dine, Etienne et El Hadj Sliman Ben Ibrahim :

**148 - L'Orient vu de l'Occident. Ed. H. Piazza et P. Geuthner. Paris
(n.d.)**

**149 - La vie de Mohammed. Editions populaires de l'armee. Medea.
(n.d.)**

Durkheim. Emile :

150 - Les formes elementaires de la vie religieuse. P.U.F. Paris 1969.

151 - Lecons de sociologie. P.U.F. 1969.

Duverger, Maurice :

**152 - Methodes des sciences sociales. 2e. ed. P.U.F. Paris. 4e rimestre
1960**

Garudy, Roger :

**153 - L'Islam habite notre avenir. Ed. deseele de Brouwer. Paris.
1981**

154 - Promesses de l'Islam. Ed. du Seuil. Paris. 6 1981.

Guenon, Rene :

**155 - Le regne de la quantite et les signes des temps. Ed. Gallimard.
Paris. 1945**

Grawtiz, Madeleine :

156 - Methode des sciences sociales. 2 ed. Dalloz. Paris. 1974

Hazard :

157 - L'rise de la conscience europeenne. Ed. Boivin. Paris. 1936

Larousse :

158 - Dictionnaire Encyclopedique. Ed. Librairie. Larousse, Paris. 1968.

Le grand, Gerard :

159 - Dictionnaire de Philosophie. Coll. Bordas, P.U.F. de Leonard. Danel. Paris. (n.d.)

Marx, Karl :

160 - Selected Works. 2 vols. (FL.PH). (n.d.)

Marx, Engles:

161 - Manifeste du Parti communiste. Editions Sociales. Paris, 1966.

Masse, Henri :

162 - L'Islam. 8 ed. Armand Colin. Paris. 1961

Massignon, Louis :

163 - Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Ed. J. Paris. 1954.

Masson, Denise :

164 - Le coran et la Revelation judeochretienne. A. Maisonneuve. Paris. 1958.

Messuand, P. :

165 - L'essor de la philosophie politique au XVIe-siecle. Ed. Boivin. Paris, 1936.

Mobteil, Vincent :

166 - Chefs pour la pensee arabe. Ed. seghers. Paris.1974

Moubarac, Yves :

167 - Abraham dans le Coran. Librairie philosophique. J. Vrin, Paris. 1958.

Renan, Ernest :

168 - Oeuvres complètes. Ed. Calmann Levy. Paris. 1961.

Rodinson, Maxime :

169 - L'Islam, doctrine de progrès ou de réaction? Cahiers de rationalistes, Paris. Dec. 1961

170 - Mahomet. Ed. du Seuil. Paris. 1961

Salih, Mohamed :

171 - Decoloniser l'Histoire. Les cahiers libres 77. Maspero. Paris. 1965.

Schuon, F. :

172 - Comprendre l'Islam. Ed. du Seuil. Paris. 1976.

Sellam, Sadek :

173 - L'Islam et les Musulmans en France. Ed. Tougui. Paris. Juillet 1987.

Sourdel, Dominique:

174 - L'Islam. P.U.F. 12^e ed. Paris. 1981.

Toffler, Alvin :

175 - Le choc du futur. Bib. meditations. Paris. 1970.

Touraine, A. :

176 - Production de la société. Ed. le Seuil, Paris. 1973.

Townbee, Arnold :

177 - Le changement et la tradition : Payot, Paris. 1969

Villars, J.B. :

178 - L'Islam d'hier et de toujours. Ed. Arthaud. Paris, 1969.

- 179 - Le Monde: Article d'Yvonne Rebeyrol. no. 13474. Paris 25 mai, 1988.
- 180 - Revue I B L A: Article d'Andre Demeerseman Un Maître de pensée et son disciple dans "Études d'Islamologie". 41 e année. No. 141. Tunis. 1978/1.
- 181 - Symposium: H. Desroche e Seguy, Introduction aux sciences humaines des religions. Ed. Cuyas, Bruxelles, 1970
- 182 - Association Solidaire franco- arabe: V. Moneil. "Ce que nous devons aux Arabes". Paris. 6/11/1961.



الكشافات العامة

- آدم عليه السلام ١٣٠ .
- آسيا ٣١ ، ٣٥ ، ٤٦ ، ٩٨ .
- الآشورية ٢٥٥ .
- إبراهيم عليه السلام ١٠٥ ، ١١٦ ، ١٢١ ، ١٢٤ ، ١٣٦ ، ١٣٩ .
- الايستمولوجيا الاجتماعية ٢٢٨ .
- أبو بكر الصديق ٢٥٩ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ .
- أبو بكر (القاضي) ٣٠٧ .
- أبو شاه ٣٥٩ .
- الايولوجيا والايولوجين (المنهج التفسيرية) ١٧ ، ٢١ ، ٣٧٤-٣٨٠ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٤١١ ، ٤١٥ ، ٤١٧ ، ٤٢٦ .
- أبو هريرة ١٣٤ ، ٣٥٩ .
- أبي بن كعب ٣٠٤ .
- الأتراك ٢٥٧ .
- الإتقان في علوم القرآن (كتاب) ٣٠١ .
- أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها (كتاب) ٢٠ ، ٤١ .
- أحمد أمين ١٣٣ .
- أحمد بن حنبل ١١٦ ، ١٣٧ .
- أحمد عطا ٣٠٣ .
- اختلال مناهج البحث الاستشراقي (كتاب) ٢٣ .
- أخطاء المنهج الغربي الوافد (كتاب) ٢٢ ، ١٠٢ ، ٢٢١ .
- الإخوان المسلمون ٣٧٨ .
- الأدب العربي (كتاب) ٦٣ .
- إدلر ، ألفريد ٦٣ ، ٢٠٠ .
- إدوارد سعيد ٢٠ ، ٣٢ .
- ارادوفو ٤٠٨ .
- أرسطو ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥٠ ، ٤١٤ .
- الارسطية ١٤٤ ، ١٨١ .
- أرنالديز ٤٠٨ .
- أرنولد ٣٩٣ .
- أزمة العالم المعاصر (كتاب) ٣٩٧ .
- أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي (كتاب) ٤٧ .
- اسبانيا ٢٤ ، ٤٥ ، ٦٧ ، ٢٩٢ .
- استراليا ٦٧ ، ٢٤٥ .
- الاستشراق ٧ ، ٨ ، ١١-١٥ ، ٢٠-٢٢ ، ٢٤ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٨-٤٢ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٩١ ، ١٣٧ ، ١٥٣ ، ١٧٩ ، ٢١٧ ، ٢٥٨ ، ٢٧٣ ، ٢٨٨ ، ٢٩٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٩ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٤٨ ، ٣٥٤ ، ٣٩٠ ، ٣٩٣ ، ٣٩٩ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤١٠-٤١٢ ، ٤١٥ ، ٤١٧-٤١٩ ، ٤٢٢ ، ٤٢٦ ، ٤٢٨ .
- الاستشراق (كتاب) ٢٠ ، ٣٢ .
- الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية (كتاب) ٢٢ ، ٣٢ ، ٩٨ .

- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري (كتاب) ٢٠، ٥٦.
- الاستشراق والمستشرقون (كتاب) ٢٠، ٢٨٩، ٣٨٤.
- الاستشراق والمستشرقون (مقالة) ٣٩.
- الاستعلاء ٢٦.
- الاستعمار ١٢، ١٤، ٢٠، ٣٤، ٤٠، ٤١، ٤٦، ٥٣، ٦٠-٦٢، ٧٠-٧٤، ١٨٢، ٢٥٤، ٢٦١، ٢٧٣، ٢٨٩، ٢٩٥، ٣٧٧، ٣٨٠، ٤١٢، ٤١٩، ٤٢٢.
- إسحاق عليه السلام ١٣٩.
- ابن إسحاق ٣٤٩.
- أسرار ترتيب القرآن (كتاب) ٣٠٠.
- الاسرائيليات ٢١، ٣٤٥.
- أسطورة قبيلة ثمود ١٣٨.
- الاسكندر ٢٩٦.
- الإسلام ٧-٩، ١١، ١٣، ١٥-١٧، ١٩، ٢١، ٣٢، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤١-٤٥، ٥١، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٧٠-٧٣، ٧٦، ٧٧، ٨٧، ٩٧-١٠١، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٧، ١١١، ١١٣، ١١٦، ١٣٣-١٣٥، ١٣٧، ١٤١، ١٤٦، ١٤٩، ١٥٠-١٥٣، ١٥٩، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢-١٨٤، ١٨٧-١٨٩، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٣٠-٢٣٤، ٢٣٧، ٢٧٨، ١٧٩، ٣٩٤.
- الإسلام في الفكر الأوروبي (كتاب) ٧٢.
- الإسلام في وجه التغريب (كتاب) ٦٢.
- الإسلام قوة عالمية متحركة (كتاب) ٤١٥.
- الإسلام وإشكالية المهج في الخطاب المعرفي (كتاب) ٣١٠.
- الإسلام والحضارة الغربية (كتاب) ٣٥.
- الإسلام وقضايا العصر (كتاب) ٢٦٨.
- الإسلام وقضايا علم النفس الحديث (كتاب) ١٩٩.
- الإسلام ومدرسة فرويد (كتاب) ١٩٧، ٢٠٠.
- الإسلام يتحدى (كتاب) ٢٤٣.
- الإسلامولوجيا ١٢، ١٥، ٢٤، ٧٤-٧٨.
- ٢٣٩، ٢٤١-٢٤٥، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٤، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٨٦-٢٨٨، ٢٩٢-٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠٣، ٣١٣، ٣١٥، ٣١٩، ٣٢١-٣٢٣، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٨، ٣٧٣، ٣٩٣-٣٩٦، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠٣، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٩، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٥، ٤١٦، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٨.

- الإسلاميات ٩ ، ١٤-١٦ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٨٩ ، ٩٢ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ٢١٦ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٣١٠ ، ٣٢٥ ، ٣٨٨ ، ٣٩٢ ، ٤٢١ ، ٤٢٣ ، ٤٢٥ ، ٤٢٨ .
- إسماعيل عليه السلام ١١٦ ، ١٣٩ .
- إسماعيل الكيلاني ٢٥٨ .
- الإسناد في الحديث ٣٤٦ .
- الاشينغلرية ١٢ .
- الاشتراكية ١٢٠ ، ٤٠٧ .
- أشعة خاصة بنور الإسلام (كتاب) ٣٩٨ .
- أصول الأساطير الإسلامية في القرآن وحياة الأنبياء (كتاب) ١٣٨ .
- أصول الحديث (كتاب) ٢٣ .
- أضواء على البحث والمصادر (كتاب) ٨٩ .
- أضواء على الحضارات والتراث (كتاب) ٣٨١ .
- أطواق الذهب (كتاب) ٦٣ .
- الإعلام الصهيوني ٢٧٧ .
- الأغاني (كتاب) ٤٠٨ .
- إفريقيا ٣١ ، ٣٥ ، ٩٨ .
- أفلاطون ١٨٩ ، ٢٢٥ .
- الأفلاطونية ١٨١ ، ٢٢٥ ، ٤٠٦ .
- الاقطاعية ١٨٠ .
- الاقلية اللوريسكية ٤٨ .
- أكبر شاه ٢٥٧ .
- أكرم ضياء العمري ٢٣ .
- أكليمنطس الخامس ٤٤ .
- ألبانيا ٢٤١ .
- ألف ليلة وليلة (كتاب) ٤٠٨ .
- ألفونسو السادس ٤٥ .
- إلكترا ٢٠٧ .
- ألمانيا ٤٩ ، ٦٧ .
- الألوسي ٨٢ .
- الإمامة ٢٦٨ ، ٤١٣ .
- الامبراطورية العثمانية ٤٩ .
- الامبريالية ١٢ ، ٢٠ ، ٢٥٥ ، ٢٧٧ ، ٢٨٩ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ .
- الامبيريقية ١٦٣ .
- أمير عبدالعزيز ١٨٣ .
- ابن الأنباري ٣٠١ .
- إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث (كتاب) ٢١ ، ٤١٦ .
- الانتروبومورفيزم ١٦٦ ، ٣٢٣ .
- الانتشارية (منهج) ١٠٥ ، ١٠٧ .
- المجلدات ٤٩ ، ٢٩٢ ، ٣٨٢ .
- انجلز ١٨٣ ، ٢١١ ، ٢٥٠ ، ٤١٨ .
- الإنجيل ١٢٢ ، ١٢٤ ، ٢٩٧ ، ٣١٦ ، ٣٢٣ .
- أندري، طور ٣١٩ ، ٣٢٥ .

الاندلس ٤٣، ٤٥، ٤٦، ٢٨٩، ٤٠٩.	بارت، رودى ٥٥.
اندونيسيا ٥١، ٥٩.	باريس ١٢، ٤٩، ٢٤٤، ٣٩٦.
أنس بن مالك ١١٥، ٣٥١، ٣٥٩.	الباطنية ٢٥٥، ٤٠٧.
الإنسان بين المادية والإسلام (كتاب)	بافلوف ٢١٤.
٢٠٩.	بالمز، نورمان ٥٨.
الانصار ٨ ١٧.	بجاية ٢٩٢.
أنور الجندي ٢١، ٦٢، ١٠٠، ١٠٢،	البحث ٨٩-٩٢.
١٥٠، ١٥١، ٢٢١، ٢٣١.	البحث العلمي ٨٧، ٩٠، ١٣٠، ١٣٩،
أنيس منصور ١٧٦.	١٤٢، ٢١٢، ٢٧٥، ٢٩٠، ٣١٢، ٣٩٩.
الأهرام ١٦٧، ٤١٠.	البحث العلمي: التعميم والنتائج
أهل السنة والجماعة ١٤٨.	والإجراءات (كتاب) ٨٣.
أهل الكتاب ١١٥.	البحث العلمي: مناهجه وتقنياته (كتاب)
أهل الكهف ٢٩٦.	٨١.
أوديب ٢٠٧.	البحر المتوسط ٣٤.
أوروبا ٧، ١٢، ٢٢، ٣١، ٣٢، ٣٥،	البحوث الأدبية: مناهجها ومصادرها
٣٨، ٤٤، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٥٣،	(كتاب) ٨٧.
٨٧، ٩٨، ١٤٩، ١٥٣، ١٩١، ٢١١،	بحوث في تاريخ السنة المشرقة (كتاب)
٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٤٩، ٢٥٨، ٢٥٩،	٢٣.
٢٩٣، ٢٩٥، ٣٨١، ٤١٤، ٤١٨.	بحوث في تاريخ القرآن وعلومه (كتاب)
أوسبورن ٢٠٢.	٣٠٠.
ايران ٥١.	البخاري ٣٥٧.
ايروس (الإله) ١٩٦.	البراغماتية ٢٤٥.
الايوبيون ٢٥٧.	البربر ٢٥٧.
بابل ١٣٩.	برتران، لويس ٤١٤.
البابية ٤٠٧.	البرتغال ٦٧.

برجيشثال ٦٣ .	بلقاسم الغالي ٢٠ .
برغسون ١٩٩ .	بنو إسرائيل ١٢٢ .
بركات عبدالفتاح دويدار ٥٤ .	بنو أمية ٤١٠ .
برمنيد ١٤٥ .	بنو قريظة ٢٥٥ .
برنار ٢٩٢ .	البهائية ٤٠٧ .
برنارد شو ٧١ .	بوذا ١٧٥ ، ٣٢٦ ، ٣٣٥ .
برنشفيك ٧١ .	البوذية ١٣٣ ، ١٥٣ .
البرهان والطبيي (كتاب) ٣٠١ .	بروميثوسي ٢٠٧ .
برو، جان ٣١٥ .	بوسكيه، ج. ه. ١٠٦ .
بروكلمان، كارل ٦٣ ، ١١٣ ، ١٣٧ ،	بوكاي، موريس ١٢٥ ، ٣١٥ .
١٣٨ ، ١٧٧ ، ٢٥٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٣٢٠ ،	بولانغليبي ٣٢٤ .
٣٣٢ .	بولس (القديس) ٣٢٦ .
بروت ٤٠٦ .	بولونيا ٢٤١ .
بريطانيا ٦٧ .	بويوف ١٨٧ .
بريل، ليفي ١٦٨ .	بيرل، دافيد ٢٩٨ .
البصرة ٣٠٤ .	بيفتو، جان ١٧١ .
بطرس المحترم ٤٤ .	بيكون، فرنسيس ٢٢ ، ٨٥ .
بغداد ٤٠٩ .	البيهاورية ١٩٩ .
بكتول، وليم ٤٠٠ .	البيهقي ٢٧٥ ، ٣٠١ .
البكداشية ٤٠٧ .	البيوترموديناميكية ١٦٣ .
بكير بن سعيد أعوش ١٩٧ ، ٢٠٠ .	ببير الموقر ٢٨٩ ، ٢٩٢ .
البلاذري ٢٧٥ .	تاريخ الآداب العربية (كتاب) ٦٣ .
بلاشير، فريجس ٢٩٢ ، ٣٠٢ ، ٣٠٥ ،	التاريخ الإسلامي ٢٤٤ ، ٣٥٣ ، ٢٥٥ ،
٣٠٦ ، ٣٣٢ ، ٣٩٦ .	٢٥٧-٢٥٩ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٧٣ ، ٣٧٩ ،
بلجيكا ٢٤ ، ٦٧ .	٤١٠ ، ٤٢٤ .

- تاريخ التراث العربي (كتاب) ٢٣، ٣٤٩.
- تاريخ الدولة العثمانية (كتاب) ٦٣.
- التاريخ السياسي للدولة العربية (كتاب) ٢٦٨.
- تاريخ الشعوب الإسلامية (كتاب) ٣٢٠.
- تاريخ القرآن (كتاب) ٢٩٣، ٣٠٥.
- التاريخ النقدي لعقائد وعادات لمم الشرق (كتاب) ٣٩٣.
- التاريخ والتاريخانية (كتاب) ٢٥٤.
- التاريخانية ١٢، ٢٥٣، ٢٥٤.
- التبشير ١٣، ٢٠، ٤٠، ٤٣، ٤٤، ٤٦.
- ٥٦، ٦١، ٢٥٨، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٩٣.
- التجريبية ١٦٣.
- تدريب الراوي (كتاب) ٣٤٥.
- تدوين الحديث ٣٦٠-٣٦٦.
- تذكرة الحفاظ (كتاب) ٣٥٤.
- تراث الإسلام ٤٥، ٤٩.
- تركيا ٥١، ٦٠، ٢٥٧، ٣٩٦، ٤٠٩.
- الترمذي ١١٦، ٣٥٩.
- نسكانيا، دوق ٤٨.
- التصوف ١٤، ١٤٦، ٣٢٦، ٤٠٤-٤٠٧، ٤١٣.
- التقريب ٤٣.
- التفسير الإسلامي للتاريخ ٢٦٥-٢٦٩.
- التفسير الإسلامي للتاريخ (كتاب) ٢٥٣.
- التقريب ٣٧٣-٣٧٥، ٣٧٧.
- التوراة ١٢٢، ١٢٤، ٣٠٩، ٣١٦.
- تورين، أ. ٢٥٣.
- تولستوي، ليون ١٧٦، ٣٩٧.
- توماس الأكويني ٤٤.
- توينبي، أرنولد ٧١، ١١٦، ٢٥٩.
- تيلور ٢٢٩.
- ابن تيمية ١٥٠.
- الثقافة الإسلامية ٤٧، ١٤٤.
- الثقافة العربية ٢٦، ٤٢٢.
- ثقافة المسلم في وجه التيارات المعاصرة (كتاب) ١٦٤.
- ثمود (قبيلة) ١٣٨.
- الثورة الصناعية ١٨١.
- الثورة الفرنسية ١٢.
- الثورة الكمالية ٥١.
- جاسندي ١٨٤.
- الجابوسية ٢٥٦.
- الجامعة الإسلامية ٣٧٧.
- جامعة اكسفورد ٤٤، ٤٩.
- جامعة باريس ٤٤، ٤٧.
- جامعة بولونيا ٤٤.
- جامعة بون ١٤٢.
- جامعة صلمنكة ٤٤.

- الجامعة المصرية ١٥٠ .
- جرب، هـ. أ. ر ٣٣٢ ، ٤٠٦ .
- الجبرية ٤٠٥ .
- جبريل عليه السلام ٣٠٠ ، ٣٠١ .
- ٣٠٦ ، ٣٢٠ ، ٣٤٠ .
- الجلد الاستشراقي ٢٨٦-٢٨٨ .
- الجلد الافلاطوني ٢٨٥ .
- الجلد الضاري ٢٨٨-٢٨٩ .
- الجلد في القرآن الكريم (كتاب) ٢٨٤ .
- الجلد القرآني ٢٨٤-٢٨٦ .
- الجلدية ٩ ، ١٦٤ ، ١٨٦ ، ٢٨٣ .
- جدلية القرآن (كتاب) ٢٨٤ .
- جدلية المعرفة ٢٠ .
- جربوت ٤٣ ، ٢٨٩ .
- جرونيباوم، فوت ١٠ ، ١٣٣ .
- جزر الهند الشرقية ٣٢ .
- الجزيرة العربية ٤١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١٢٣ ، ١٢٦ ، ١٣٦ ، ١٣٩ ، ١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٧٩ .
- الجزيرة الفراتية ٦١ .
- جمال سلطان ٢٦٨ .
- جميل صليبا ٢٠٢ .
- جوتشاك، هربوت ٧١ ، ١٥١ ، ٤١٥ .
- جوته ٧٣ ، ٣٢٤ .
- ابن الجوزي ٣٥٣ .
- جوزيف، كروبرت ٧٣ .
- جيجر ١٢٢ .
- جيريمي ٣٣٥ .
- جيمس، وليام ١٩٩ .
- الحارمي ٣٤٥ .
- الحبشة ١٧٥ .
- ابن حبيب البغدادي ١٣٧ .
- الحتمية الاجتماعية ٢٤٢-٢٤٣ .
- الحج إلى بيت الله الحرام (كتاب) ٣٩٨ .
- الحجاج بن يوسف ٤١٠ .
- الحجر الأسود ١٣ ، ١٣٥ ، ١٣٦ .
- حجية الحديث ٣٢٢ .
- الحديث الشريف ١٧ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٤ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ .
- الحديث والمحدثون (كتاب) ٢٣ .
- الحرب العالمية الثانية ٥٢ .
- حركات الإصلاح الديني ١٣ ، ٤٥ ، ٣٧٧ .
- حركة الزنج ٤٠٧ .
- الحركة الفكرية ضد الإسلام (كتاب) ٥٤ .
- حركة اليقظة الإسلامية (كتاب) ١٠٠ ، ٣٨٧ .
- حروب الردة ٢٦٨ ، ٣٤٢ .

- الحروب الصليبية ٤٥-٤٧، ٥٢، ٥٣،
٦٠، ٦٧، ٧٠، ٢٥٨، ٢٩٤.
حسان بن عطية ٣٤٠.
حسن ضياء الدين صتر ٢٣، ٦١.
أبو الحسن الندوي ٦٩.
حسني محمود جاد الكريم ١٩٥.
الحسين بن علي ٤١٠.
حسين مؤنس ٤٠٩.
الحضارة الإسلامية ٤٧، ٩٩، ١٤٨-
١٥٠، ١٨٧، ٢٤٩، ٢٩٤، ٣٥٢، ٣٧٧،
٣٨٢، ٤٠٩، ٤١٢-٤١٥، ٤١٧.
الحضارة الإفريقية ١٥٠، ٢٠٧.
الحضارة العربية ٣٧، ٥٢، ٥٨، ٧٥.
الحضارة الغربية ٥٤، ١٨٧، ٣٧٧،
٣٧٨، ٤١٧.
الحضارة الهلينية ٢٥٧.
حفصة بنت عمر بن الخطاب ٣٠٧.
الحلاج ٤٠٦، ٤٠٧.
حلمي محمد فوده ٩٠.
حملة نابليون على مصر ١١.
ابن حميد ٣٤٩.
الحوار في القرآن (كتاب) ٢٨٦.
الحواريون ١٢٢.
حوض البحر الأبيض المتوسط ٣١.
حياة محمد (كتاب) ٣٩٨.
حيدر آباد الدكن ٤٠٠.
خالد بن سنان ٣٢١.
الخالدون مئة أعظمهم محمد (كتاب)
١٧٦.
خالص جلبي ٨٩.
الخطيب البغدادي ٣٥٤.
الخلافة ٢٦٨، ٣٤٢، ٤١٠، ٤١٣.
الخلافة العثمانية ٣٧٨.
ابن خلدون ٢٢٨، ٢٧٥، ٢٧٦.
خليل أحمد خليل ٢٨٤.
خيبر ٣٥٤.
دار الأرقم ٣١٠.
داروين ١٦٨-١٧٠.
الداروينية = نظرية داروين.
داود ١٢٤.
درابر ٤٠٩.
دراز ٣١٠، ٣١٢.
دراسات في الحديث والمحدثين (كتاب)
٢٣.
أبو الدرداء ٣٥١.
الدردنيل (نهر) ١٥٦.
دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية
والدولية (كتاب) ٣٠٥.
الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي
بوجه خاص (كتاب) ٣٠٤.

- دراسة الأديان المقارنة (كتاب) ٣٩٧.
- الدعوة الإسلامية ٢٣٧، ٤٢٨.
- دلائل من سياق ترتيب القرآن (كتاب) ٣٠١.
- دليل الباحث في المنهجية وكتابة الرسائل الجامعية (كتاب) ٨٣.
- دمشق ٣٠٤، ٤٠٩.
- الدهريون ١٦٣.
- دوركاييم ٢٠٦، ٢٢٧، ٢٣٦، ٢٤٠.
- ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٦.
- الدوركاييية ١٠، ١٦، ٢٣٥-٢٣٧.
- ٢٤٢، ٤٢٥.
- الدولة الأموية ٢٧٤.
- الدولة العثمانية ٢٥٦، ٣٩٦.
- دوميين، ق. ١٢٢، ١٢٧، ٣١٠.
- دونالد، ماك ٢٨٨.
- دي بولانفيليه، هنري ٢٩٢، ٣٩٦.
- دي سامي، سلفستر ١٢.
- دي كريمون، جيرار ٤٤.
- الديانة المحمدية (كتاب) ٣٩٤.
- الدية ١٣٧.
- ديكارت، رنيه ٨٤-٨٦، ١٦٠، ٤١٤.
- ٤١٨.
- الديكارتيية ١٥٩، ٢٨٩.
- الديمقراطية ٤٠٧.
- دينيه، إتيين (الحاج ناصر الدين) ٧٢، ٣٩٧.
- الذهبي ٣٥٤.
- الرازي ٨٢، ١٤٥.
- الراهبان (كتاب الملاحم الهندية) ٢٩٧.
- رايسكه، يوهان. ج. ٦٣، ٣٩٤، ٣٩٥.
- الربيع بين خيثم ٣٥٣.
- ردونسن، مكيم ٣١٣.
- ابن رشد ٢٢، ٧٥، ١٤٤، ١٤٥، ٢٢٨.
- رلان، هادريان ٢٩٢.
- رؤية بن العجاج ٣١٤.
- الرواقية والرواقيون ١٤٨.
- رويسون ٣٤٠، ٣٤٨.
- روجر، بيكون ٤٤.
- روح الصلاة (كتاب) ١١٦.
- الروحانية ١٦٤، ٢٥١.
- رودنس، مكسيم ١٢٨، ١٢٩، ٣٨٢، ٣٩٣.
- رودنسون ٣٣٥.
- رودي، بارت ٤٤.
- روسو، جان جاك ٢٢٦.
- روسيا ٥١، ٢٤١، ٣٩٧.
- الروض الألف في تفسير السيرة النبوية (كتاب) ١٢٨.

روقتس ٣٤٨.	سعد بن معاذ ٣٥٤.
الروم ٣٥.	أبو سفيان ٤١٠.
روما ٤٩، ٥١، ١٧٩، ٢٨٩، ٢٩٢.	سفيان الثوري ٣٤٧.
رونثال ٢٥٥.	سقراط ١٧٥.
روبارت، فريدريك ٣٣.	سقوط الخلافة الإسلامية ٥١.
ريتين، روبرت دي ٢٩٢.	سقوط غرناطة ٤٨، ٥١.
ريكمان، هـ. ب. ٨٤.	سقوط القسطنطينية ٥١.
ريلاند، هادريان ٣٩٣، ٣٩٥.	سكوت، ميشل ٤٧.
رينان، إرنست ٩٧، ٩٨.	سلامة ٣٤٩.
الزبور ١٢٤.	سلطة الكنيسة ١٢.
ررادشت ٣٢٦.	سلفستر الثاني ٤٤.
الزنج ٢٥٥.	السلوكية = المدرسة السلوكية.
الزندقة والزندقة ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٥٦.	سليمان بن إبراهيم ٣٩٨.
٣٩٤.	سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم
الزهري ٣٤٨.	الإسلامية (كتاب) ٢١، ٢٣١.
زيد بن ثابت ٣٠٧، ٣٠٨.	سمير سليمان ٣١٠.
سال، جورج ٢٩٣، ٣٩٥.	السنة النبوية ٣٢٣، ٣٤٠-٣٤٣.
ابن سبعين ٤٠٦.	السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي
سبنسر، هربرت ١٧٠، ٢٢٧، ٢٢٩.	(كتاب) ٢٠، ٣٤٣.
سينورا ٢٢٦.	السهروردي ٤٠٦.
ستالين ١٨٣.	السهيلي ١٢٨.
ستانوود كي ٧١.	سوريا ٢٩١.
سر تكون الفقه وأصل مصادره (مقال) ١٠٦.	السوسيولوجية ٢٠٦.
سرجيوس، بجيرا ١١١.	سوفوكليس ٢٠٧.
ابن سعد ٢٧٥.	سيد سابق ١١٦.

- سيد قطب ٢٦٥ ، ٢٧٤ .
- سيلرسكي ١٣٨ ، ١٤٠ .
- السيرة النبوية (كتاب) ٣١٣ .
- ابن سيرين ٣٤٨ .
- سيزيف ٢٠٧ .
- سيف الإسلام (كتاب) ٣٩٧ .
- سيمون، دي سان ١٦٥ .
- سيمون، ريشار ٣٩٣ ، ٣٩٥ .
- ابن سينا ٤٨ ، ١٤٤ ، ١٤٥ .
- سيهر، جولد ٢١٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٣١٠ ، ٣٢١ ، ٣٣٢ ، ٣٤٠ ، ٣٥٤ ، ٣٦٢ ، ٤٠٦ .
- السيوطي ١٤٦ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٤٥ .
- شاخت، وبرزورث ٤٥ ، ٤٩ ، ٢٨٨ ، ٢٩٨ ، ٣٤٠ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ .
- شارني، جان بول ٧٤ ، ٧٧ .
- الشافعي ١٤٥ ، ١٤٦ ، ٣٦٥ .
- الشام ٦٠ ، ١٢٦ ، ١٣٩ ، ٣٤٨ .
- شبتجلر ٢٥٩ .
- شبه الجزيرة الإيبيرية ٢٩٢ .
- الشرق ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٧ ، ٢٢ ، ٣١-٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٦٢ ، ٦٧-٧٠ ، ٧٧ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣١٩ ، ٣٧٤ ، ٣٧٦ ، ٣٨٠ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٩١ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٢ ، ٤١٧ ، ٤٢١ .
- الشرق الأدنى ٣١ .
- الشرق الأقصى ٣٢ .
- الشرق الأوسط ٣٢ ، ٢٨٩ .
- الشرق في مرآة الغرب (كتاب) ٣٢ .
- الشرق في نظر الغرب (كتاب) ٣٩٨ .
- الشرق والغرب (كتاب) ٣٩٧ .
- شعب أبي طالب ١٧٥ .
- الشعرية ٢٥٥ .
- شلحود، جوزيف ٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٤ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ .
- شمال إفريقيا ٤١ .
- الشيوعية ١٨٥ ، ١٨٦ .
- الصادق النيهوم ٦٧ .
- صالح عليه السلام ١٣٨ .
- صبحي الصالح ٣٦٦ .
- صبحي محمضاني ٣٦٦ .
- الصحابة ١٥١ ، ٢٣٧ ، ٢٩٩ ، ٣٠١ ، ٣٠٤ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٨ ، ٣٦٠ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٤٠٦ .
- صحف إبراهيم ١٢٤ .
- صحيح البخاري ٣٩٩ .
- الصراع ٢١٧ .
- صروف ١٤٩ .
- صفحات من تاريخ الاستشراق (مقالة) ٤٦ .

صقلية ٤٥ ، ٤٧ .	٢٥٦ ، ٢٥٨ ، ٢٦١ ، ٢٨٩ ، ٣٧٧ ، ٣٧٩ .
ابن الصلاح ٣٤٥ .	٣٨١ ، ٤٠٨ ، ٤٢٢ .
الصليب ٣٢٤ .	العالم البيزنطي ٢٩٠ .
الصليبية ١٤ ، ٢٦ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٥١ ، ٥٥ ،	العالم العربي ٣٢ .
٢٩٢ ، ٢٩٥ ، ٢٧٩ ، ٣٣٣ ، ٣٨٨ ، ٣٩٣ ،	عام الفتح ٣٥٤ .
٣٩٥ ، ٤٢٢ .	ابن عباس ٣٠٤ ، ٣٥٧ .
صهيب الرومي ٢٥٩ .	عبدالحليم عويس ٨٥ ، ١٦٤ .
الصهيونية ٤٣ ، ٥٣ ، ٨٩ ، ٣٧٩ .	عبدالحמיד الثاني (السلطان العثماني)
الصوفية = انظر : التصوف .	٢٥٣ ، ٢٥٦ .
الصين ٣٢ ، ٣٢٨ .	عبدالرحمن بدوي ٨٢ .
طارد ٢٣٦ .	عبدالرحمن حسن حبيكة الميداني ٢٠ ،
الطبري ٢٧٥ ، ٣٤٩ .	٢١ .
الطريق إلى مكة (كتاب) ٢٥٠ .	عبدالرحمن صالح عبدالله ٩٠ .
ابن الطفيل ٧٥ .	عبدالرحمن عميرة ٨٩ .
طليطلة ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٢٩١ .	عبدالعزیز سالم ٢٧٤ .
طه حسين ١٥٠ .	عبدالعزیز بن مروان ٣٦٢ ، ٣٦٤ .
الطوباوية ١٢ .	عبدالفتاح طبارہ ١٢٦ .
الطورانيون ٢٥٦ .	عبدالقادر أحمد عطا ٣٠١ .
الطوطم والطوطمية ٩ ، ١٨٠ ، ١٩٥ ،	عبدالقادر محمود ١٦٦ .
٢١٥ .	عبدالكريم العثمان ٢٠٤ .
الظاهرة الاجتماعية ٢٤٠-٢٤٢ .	أبو عبدالله الزنجاني ٣٠٥ .
ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض	عبدالله بن عمرو بن العاص ٣٥٨ .
المستشرقين منها (كتاب) ٥٣ .	عبدالمعظم ماجد ٢٦٨ .
العالم الإسلامي ١٣ ، ٣٢ ، ٤٥ ، ٤٦ ،	عبدالوهاب حموده ٣٦ .
٥١-٥٣ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٧٣ ، ٧٧ ،	عبدالوهاب خلاف ٣٦٥ .

- عثمان بن عفان ٣٠٤-٣٠٦، ٣٤٢.
- عجيل جاسم النشمي ٥٠، ٢٩٨.
- العراق ٤١٠.
- ابن عربي ٤٠٦.
- العرقية ١٢.
- عصر الصناعة ١٢.
- العصر العباسي ١٤٦.
- عصر النهضة ٤٤، ٢٠٧.
- العصر الوسيط ٧٢.
- العصور الوسطى ٤٠، ٢٠٧، ٢٤٩، ٢٨٧، ٢٩٦.
- عطا الله دهبنة ٣٩.
- ابن عطية ٣٠١.
- العقلانية = العقلنة.
- العقلانية ٨، ٩، ١٥٩، ١٦٣-١٦٥، ١٨٠، ١٨١.
- عقليات إسلامية (كتاب) ٢٠١.
- العقيدة والشرعة في الإسلام (كتاب) ٢٩٦، ٣٢١.
- عكرمة ٣٠٢.
- علم الاجتماع الإسلامي ١٦١.
- علم اجتماع المعرفة ٢٠٥.
- علم أصول الفقه (كتاب) ٣٦٥.
- علم المناسبات ٣٠٠.
- علم النفس ١٩٧.
- علم النفس الإسلامي ٢٢٠.
- علماء الغرب ١٥، ٧١-٧٣، ١٨٥، ٤١٠، ٤٢١.
- العلمانية ٢٢.
- علوم الحديث ٢٣، ٢٧٥.
- علي بن أبي طالب ٢٦٨، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٤٢، ٤١٠.
- علي أدهم ١٨٢.
- علي جواد الطاهر ٨٣.
- علي الحججي ٣٨١.
- علي حسني الخربوطلي ٣٤.
- علي سامي النشار ١٥٠.
- علي عبدالحليم محمود ٦١.
- علي محمد جريشة ٤٧.
- علي بن المديني ٣٤٦.
- عماد الدين خليل ٢٥٣.
- عمار بوحوش ٨٣.
- عمر بن الخطاب ١٣٦، ٢٦٨، ٣٠٦، ٣٠٧.
- عمر بن عبدالعزيز ٣٦٤.
- عمر عودة الخطيب ١٦٤.
- عمر فروخ ٢٦.
- العنصرية ٢٦، ٣٥.
- عيسى عليه السلام ١١٦، ١٢٤، ١٧٧.
- غار حراء ٣٢٠.

الغرب ١١، ١٣، ١٥، ١٧، ٢٢، ٣٣،	فارس ١٤١، ١٧٩.
٣٧-٣٥، ٥٧، ٥٩، ٦٢، ٦٧-٧١،	ابن الفارض ٤٠٦.
٧٣، ٧٧، ٨٥، ١٠١، ١٥٩، ١٦٠،	فاريري، كلود ١٨٧.
٢٤٤، ٢٥٨، ٢٦٥، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٤،	فايس، ليوبولد ٧٢.
٢٩٥، ٣٠٢، ٣١٩، ٣٢٥، ٣٧٧، ٣٧٨،	فايشر، ب. ٣٢.
٣٨٢، ٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٥، ٤٠٨، ٤٠٩،	فتح الاتدلس ٢٦٨.
٤١٢، ٤١٤، ٤١٦، ٤١٧، ٤٢١.	فتحي الدين ٨٨، ٢٤٤.
غرناطة ٤٨، ٥١.	فتة ابن الزبير ٣٤٨.
غريم، أوبير ٣٢٤،	الفتوحات الإسلامية ٥٢، ١١٥، ٢٣٩،
الغزالي ٧٥، ١١٧، ١٤٧، ١٥٠،	٢٥٩، ٢٦٨.
٤٢٨.	فجر الإسلام (كتاب) ١٣٣.
الغزو الثقافي ١٤، ٤٠.	الفرس ٣٥، ٢٥٧.
الغزو الصليبي ١٤، ٢٥٧.	الفرعونية ٢٥٥.
الغزو الفكري ٢٠، ٤٣، ٥٣، ٦١.	الفرق الإسلامية ٢٣، ٣٣٩، ٣٥٤،
الغزو الفكري (كتاب) ٦١.	٣٥٥.
غزو من الداخل (كتاب) ٢٦٨.	فرنسا ١٢، ٢٧، ٤٩، ٦٧، ٢٩٢،
غزوة أحد ١٧٨.	٣٨٢.
غزوة بلر ١٧٨، ٣٥٧.	فرويد، سيجموند ١٩١، ١٩٥، ٢٠٠،
غزوة تبوك ٤٥، ١٧٨.	٢٠١، ٢٠٦، ٢٠٩-٢١٤.
غزوة حنين ١٧٨.	الفرويدية ١٢، ١٦، ١٩٥-١٩٧،
غزوة مؤتة ٤٥.	٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٨-٢١١، ٢١٣-
غوينو ٣٣.	٢١٦، ٢٢٢، ٢٣٥، ٢٧٨، ٤٢٥.
الغاتيكان ٥٥، ١٢٤، ٢٨٩، ٢٩٥.	فستنجر، ليون ٢٩٧.
فاخر عاقل ١٩٧.	أبو الفضل مير محمد ٣٠٠.
الفارابي ٧٥، ١٤٤، ١٤٥، ٢٢٨.	فضل الله ٢٨٧.

- فقه السنة (كتاب) ١١٦ .
- الفكر الإسلامي الحديث وصلته
بالاستعمار الغربي (كتاب) ٤٦ ، ١٠١ .
- الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في
القديم والحديث (كتاب) ١٦٦ .
- الفكر اليسوعي ١٢٣ .
- فلسطين ٤٥ ، ٢٥٣ ، ٢٩١ .
- فلسفة أبيقور ١٨٤ .
- فلسفة أرسطو ١٢٩ .
- الفلسفة الإغريقية ١٤٤ ، ١٤٥ ، ٢٧٦ .
- الفلسفة الإلهية: تاريخ، ديانة وثافة
(كتاب) ٣٩٧ .
- فلسفة أوجست كونت (كتاب) ١٦٨ .
- الفلسفة البوذية ٢٩٥ .
- فلسفة التشريع في الإسلام (كتاب)
٣٦٦ .
- فلسفة العلوم عند كونت (كتاب) ١٦٦ .
- الفلسفة الفارسية ٤٠٨ .
- الفلسفة الهندوكية ٢٩٥ .
- الفلسفة الهندية ٤٠٨ .
- الفلسفة الوثنية ٢٠٦ .
- الفلسفة اليونانية ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٧ .
- فلوجل ٦٣ .
- فهم السنن (كتاب) ٣٠٥ .
- فؤاد سزكين ٢٣ ، ٣٤٩ .
- فولتير ٣٢٤ .
- الفونس (ملك قشتالة) ٤٧ .
- في التاريخ، فكرة ومنهاج (كتاب)
٢٦٥ .
- في ظلال الرسول (كتاب) ٨٥ .
- في النقد الذاتي (كتاب) ٨٩ .
- فيبر، ماكس ١٢١ .
- الفيزيكا الآلية ١٦٠ .
- فيكو ١٠٥ ، ٢٢٦ .
- فيلار ١٣٤ ، ٢٩٧ .
- فينسينك ٣٣٢ .
- فينون، روني ٧٢ ، ١٦٠ ، ١٦٥ .
- فيت، جاستون ٩٠ ، ٤٠٩ .
- الفيثقية ٢٥٥ .
- القاديانية ٤٠٧ .
- قاسم السامرائي ٢٢ ، ٣٢ ، ٩٨ .
- القاموس للحيط (كتاب) ٨١ .
- القبائل الطوطمية ٢٤٥ .
- قنادة ٣٠٢ .
- القدرية ٣٨٣ .
- القرآن الكريم ١٦ ، ١٢٢ ، ١٢٤-١٢٧ ،
١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ٢٧٠ ،
٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠-٢٩٣ ،
٢٩٥ ، ٢٩٦-٣٠٣ ، ٣٠٦-٣٠٨ ، ٣١١-
٣١٦ ، ٣٢٢-٣٢٤ ، ٣٤٠ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ .

- ٣٥١، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٩٦،
 ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٢٧.
 قرار مجمع فيينا الكنسي ٤٤.
 القرامطة ٢٥٥، ٤٠٧.
 القرطبي ٨٢.
 القروسطية ٢٠٧.
 القرون الوسطى ١١.
 قريش ١٢٨، ١٧٥، ٣٠٧.
 القسامة ١٣٧.
 القسطنطينية ٥١.
 قشتالة ٤٧.
 القصص النلمودي ٢٩٦.
 القهر الاجتماعي ١٠، ٢٣٨، ٢٣٩.
 قواعد المنهج الاجتماعي (كتاب) ٢٣٨.
 القومية ١٨٠.
 قيصر ١٧٣.
 قينون، رونه ١٦٥، ٣٩٧.
 كارادي فو ٢٨٨.
 كارليل ٧٣، ٣٢٤، ٤٠٩.
 داريل، الكيس ٢٥٣.
 كامل عباد ٤٦.
 كانط ٢٢٦.
 كائتاني ٣٤٧، ٣٤٨.
 كب، ستانورد ٢٩٤.
 الكتاب الفلس ١٢٤-١٢٦، ١٦٨،
 ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٩٤.
 كتارسيس ٢١٣.
 ابن كثير ٨٢.
 الكرمانى ٣٠١.
 كريم، فون ٤٠٦.
 كريمون، جيراردي ٢٨٩.
 كسرى ١٧٣.
 الكعبة المشرفة ١٣٤، ١٣٦.
 كلفان، جين ٤١٨.
 كمال أبو ديب ٢٠.
 كمال أتانورك ٢٥٧.
 كمبانيلا، طوماس ٢٢٥.
 كنلدا ٦٧.
 الكندي ٧٥، ١٤٤.
 الكنيسة ٢٣، ٤٤، ٧٢، ١٦٨، ٢٠٧،
 ٢٢١، ٢٣١، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٩٥، ٣٩٠،
 ٣٩٤، ٤٠٧، ٤٢٢.
 كنيسة سيتو ٢٩٢.
 الكوفة ٣٠٤، ٣٠٥.
 كوفيه ٣٣.
 كونت، أوجست ٦٥-١٦٧، ٢١٣،
 ٢٢٧، ٢٣٦.
 الكونتية ١٦٧.
 كيتلي ٢٢٧.
 الكيمياء الحياتية تطور كشوف داروين
 (مقال) ١٧١.

لامارك ١٦٩ .	ليوث، مرجو ٢١٨ .
لامرتين ٧١ ، ٣٩٦ .	المادية ١٦٠ ، ١٦٤-١٦٢ ، ١٨٦ .
لامنس، هنري ٩٧ ، ١١٨ ، ٢١٧ ، ٢٨٨ ،	المادية التاريخية الماركسية ١٨٩ ، ٢٠٢ .
٢٨٩ ، ٣١٠ ، ٣٢٥ ، ٣٣٢ ، ٣٩٨ ، ٤١٠ .	المادية الجدلية ٢٠٢ .
لسان العرب (كتاب) ٨٩ .	مارجليوث ٤٠٦ .
لطفى السيد ١٤٩ ، ١٥٠ .	ماركس، كارل ١٨٣-١٨٥ ، ٢٠٩ ،
اللغة الإغريقية ١٢٦ .	٢١١ ، ٢٢٦ ، ٢٣١ ، ٢٥٠ ، ٤١٨ .
اللغة الإنجليزية ٣٩٩ .	الماركسية ١٢ ، ٦٨ ، ١٦٤ ، ١٨٠-١٨٤ ،
اللغة التركية ٣٦ .	١٨٦ ، ١٨٨ ، ١٨٩-١٩١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ،
اللغة الصينية ١٢٦ .	٢٠٦ ، ٢١٠ ، ٢٢٥ ، ٢٧٨ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ .
اللغة العبرية ٤٠ ، ٤٤ .	الماركسية والتحليل النفسي (كتاب)
اللغة العربية ٣٦ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٨ ،	٢٠٢ .
١٤٢ ، ٢٩١ ، ٣١٣ .	ماسون، دونيس ١٠٣ ، ١٠٥ ، ١١٥ ،
اللغة الفارسية ٣٦ .	١٢١ .
اللغة الفرنسية ٧٦ .	الماسونية ٣١٠ .
اللغة الكلدانية ٤٤ .	ماسي، هنري ١١١ ، ١٤١ ، ٢٩٧ ،
اللغة الهندية ٣٦ .	٣٠١ ، ٣٣٢ .
لوبلاي ٢٢٧ .	ماسينيون ٥٩ ، ١٢٦ ، ٣٢١ ، ٣٣٢ ،
لوبون، جومستاف ٧١ ، ٤٠٩ .	٤٠٦ ، ٤٠٨ .
لوثر، مارتن ٤١٨ .	ماكدونالد ٥٩ ، ٤٠٦ .
لول، ريمون ٢٩٢ .	الماكياقلية ١٨٠ .
لويس (ملك فرنسا) ٤٧ .	مالك بن أنس ٣٤٨ .
الليبيدو ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢٧٦ .	مالك بن نبي ٢١ ، ٦٨ ، ١٤٣ ، ٣١٠ ،
لينين ١٨٣ ، ٤١٨ .	٣١١ ، ٣١٤ ، ٣٣٥ ، ٣٧٧ ، ٤١٥ ، ٤١٧ -
اللينينية ٢٠٢ .	٤١٩ .

- ابن المبارك ٣٤٦، ٣٤٧. محمد بن إسحاق ٣٤٩.
- مبارك إ. ١١٨، ١١٩، ١٤٢. محمد أسد ١١٤، ٢٣٠، ٢٤٩، ٢٥٠.
- المبرد ٨٢. محمد ٢٥٨، ٢٩٤، ٣٩٨.
- المبشرون ١٩، ٥٩. محمد إقبال ٢٣٠.
- المثالية ٨٧، ١٦٢، ١٦٣. محمد باقر الصدر ١٧٣.
- مجد الإسلام (كتاب) ٤٠٩. محمد بلوي ١٦٨.
- مجلة الثقافة الإسلامية ٤٠٠. محمد البهي ٤٦، ١٠٠، ١١٧، ٤١٠.
- المجمع العلمي الفرنسي ١٧١. محمد التومي ٢٨٤.
- مجمع فيينا الكنسي ٤٤. محمد جواد مغنية ٢٠١.
- المحاسبي ٣٠٥. محمد حسين علي الصغير ٤١، ٣١٦.
- محاولة لإعادة بناء الذات المسلمة (كتاب) ١٩٥. محمد حميد الله الخيلرابادي ١٢٥، ١٣٧، ٣٦١.
- محسن عبدالحميد ١٤١، ١٦٥. محمد الدسوقي ٨٧.
- محمد ﷺ ١٦، ٥٦، ٧١، ١٠٤. محمد رشيد رضا ١٧٦.
- ١١١، ١١٢، ١١٥-١١٨، ١٢٠، ١٢٢. محمد ريان عمر ٨١.
- ١٢٥-١٢٧، ١٣٠، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٧. محمد بن سيرين ٣٤٦.
- ١٤٠-١٤٢، ١٥٢، ١٧٤، ١٧٥، ٢٦٠. محمد شامة ٧٢، ١٠٥.
- ٢٨٩-٢٩١، ٢٩٦، ٢٩٩-٣٠١، ٣٠٣. محمد صالح البنداق ٢٩٣.
- ٣٠٥-٣١١، ٣١٩-٣٢٤، ٣٢٧-٣٣٠. محمد عبدالله دراز ٣٠٥.
- ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤٠-٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٧. محمد عبدالله السمان ٢٩٦.
- ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٣-٣٥٥، ٣٥٧-٣٦١. محمد عبدالنعم خفاجي ٨٧.
- ٣٦٤، ٣٦٧، ٣٧٤، ٣٩٤، ٣٩٩، ٤١٠. محمد عبده ١٧٦، ٣٩٨.
٤١٤. محمد عجاج الخطيب ٢٣.
- محمد أبو زهر ٢٣. محمد عمارة ٢٦٨.
- محمد أركون ٢٥٤. محمد فتح الله الزبيدي ٥٢، ٥٣.

- محمد فؤاد عبد الباقي ٦٣ .
 محمد قطب ٢٠٩ .
 محمد محمد حسين ٣٥ .
 محمد ومطلع الإسلام (كتاب) ٢١٨ .
 محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ٨١ .
 محمد يوسف ٢٩٦ .
 محمود حمدي رزوق ٢٠ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٢٩٤ ، ٣٨٤ .
 محمود فهمي حجازي ٢٣ .
 محمود قاسم ١٦٨ .
 محمود محمد الحضيرى ٨٤ .
 مدارس علم النفس الغربي ١٩٨-٢٠٣ .
 مدخل عام إلى دراسة المذاهب الهندية (كتاب) ٣٩٧ .
 المدرسة التحليلية ٢٠٠-٢٠١ .
 المدرسة السلوكية ١٩٨-١٩٩ ، ٢٠٦ .
 المدرسة السوسولوجية ١٦ .
 المدرسة الشعرية ١٩٩-٢٠٠ .
 المدرسة الكونتية ١٦٧ .
 المدرسة الماركسية ٢٠٢-٢٠٣ .
 المدينة المنورة ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٥ ، ١٤١ ، ١٧٨ ، ٢٥٥ ، ٣٠٦ ، ٣٥٧ .
 المذاهب السياسية المعاصرة (كتاب) ١٨٢ .
 المنهج التاريخي ٢٥٣-٢٥٤ .
 المنهج التطوري ١٦٨-١٧٠ .
 المذهب التقريظي = الأبولوجيا .
 المذهب الكاثوليكي ٢٩٢ .
 المذهب الكالفيني ١٨١ .
 المذهب اللوثري ١٨١ .
 المذهب الوصفي ١٦٥-١٦٧ .
 المذهبية الإسلامية والتغير الحضاري (كتاب) ١٤١ .
 مرجوليوث ٢٨٨ ، ٣١٠ ، ٣٣٢ .
 المرسل، الرسول، الرسالة (كتاب) ١٧٣ .
 المرشد في كتابة الأبحاث (كتاب) ٩٠ .
 مريم بنت عمران ٢٩١ .
 المسألة الاجتماعية (كتاب) ١٦٤ .
 المشرق ٣٦-٣٧ .
 المشرقون ١١ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٥١-٥٤ ، ٥٧-٥٩ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٧٠-٧٣ ، ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٧ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١١٨ ، ١٣٠ ، ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٥١ ، ١٥٩ ، ١٦٤ ، ١٧١ ، ١٨٧ ، ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٥٥-٢٥٥ ، ٢٦٠ ، ٢٦٢ ، ٢٦٨ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ ، ٢٨٣ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠ ، ٣٠٣ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١١ ، ٣١٩-٣٢٢ ، ٣٢٤-٣٢٦ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٤ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥١ ، ٣٥٦ ، ٣٦٠ .

١٣٨، ١٨٣، ١٨٤، ٢١١، ٢٢١، ٢٢٢،

٢٣٠، ٢٣٢، ٢٦٣، ٢٧٦، ٢٧٨، ٣٢١،

٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٧، ٤٠٧.

مشروع ريعول لول ٤٤.

مصادر التاريخ الإسلامي (كتاب) ٢٧٤.

المصحف الإمام ٣٠٧.

مصر ١١، ٣١، ٦٠، ١٣٩، ٢٩١،

٣٦٢، ٣٦٤.

مصطفى السباعي ٢٠، ٢٨٩، ٣٤٣،

٣٨٤.

معالم الشريعة الإسلامية (كتاب) ٣٦٦.

معاوية بن أبي سفيان ٣٥٤، ٤١٠.

المعتزلة ١٤٧.

المعتزلة وأصول الحكم (كتاب) ٢٦٨.

معجم علم النفس (كتاب) ١٩٧.

المعجم الفلسفي (كتاب) ٢٠٢.

المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي

(كتاب) ٦٣، ٢٦٢.

معراج النبي ﷺ ١١٥.

معركة بلاط الشهداء ١٨٧.

معركة النهروان ٣٤٢.

المفاري (كتاب) ٣٤٩.

المغرب العربي ٦٠.

المغيرة بن شعبه ٤١٠.

مفتاح كنوز السنة (كتاب) ٦٣، ٢٦٢.

٣٦٦، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٧،

٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٧-٤٠٠،

٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤١٢، ٤١٣،

٤١٥، ٤١٦، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٦، ٤٢٧.

المستشرقون (كتاب) ١٩، ٥٠.

المستشرقون وبعض قضايا التاريخ العربي

الإسلامي (كتاب) ٥٦.

المستشرقون والتاريخ الإسلامي (كتاب)

٣٤.

المستشرقون وترجمة القرآن الكريم

(كتاب) ٢٩٣.

المستشرقون والدراسات القرآنية (كتاب)

٤١.

المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي

(كتاب) ٥٠.

ابن مسعود ٣٠٤، ٣٥١، ٣٥٣.

مسلم (الإمام مسلم) ٣٤٦.

المسلمون في تاريخ الحضارة (كتاب)

٢٩٤.

المند (كتاب) ١٣٧.

المسيح عليه السلام ٤٢، ٥٠، ١٢٢،

٢٩١، ٣٢٢-٣٢٤، ٣٢٦، ٣٣٥.

المسيحية ١٥، ٣٢، ٤٢-٤٤، ٤٦،

٥٥، ١٠٣، ١١١-١١٣، ١١٦، ١١٧،

١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨،

- مفتريات اليونسكو على الإسلام (كتاب) ٢٩٦ .
- المقاربة التاريخية ٢٤٩ .
- مقارنة الأديان ١٠١-١٠٢ .
- مقدمة ابن خلدون (كتاب) ٢٧٦ .
- المقتطف (مجلة) ١٤٩ .
- مكة المكرمة ١١٢ ، ١١٣ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٨ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٤١ ، ١٧٦ ، ٢٩٦ ، ٣٠٤ ، ٣٥٩ ، ٤١٠ ، ٤١٥ .
- الممالك ٢٥٧ .
- ملكة الحيوان (كتاب) ٣٣ .
- من رلات المستشرقين (كتاب) ٣٦ .
- من عبادة الأرواح إلى الاتجاه العالمي (كتاب) ١٧٢ .
- المناهج ٨١-٨٩ .
- مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي (كتاب) ٢٤٤ .
- مناهج البحث العلمي (كتاب) ٨٤ .
- المنصور (الخليفة) ٣٦٥ .
- المنصورة (مدينة) ٤٧ .
- منطق أرسطو ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥١ .
- منطق الطير (كتاب) ٣٩٧ .
- ابن منظور ٨٩ .
- مناهج الحكم في الإسلام (كتاب) ٣٩٩ .
- المنهج الاستنباطي ٢١٩ ، ٢٩٠ .
- منهج الاستقراء التجريبي ٢٢ .
- منهج الاستنباط الارسطي ٢٢ .
- منهج البحث الأدبي (كتاب) ٨٣ .
- منهج البحث في العلوم الإسلامية (كتاب) ٨٧ .
- المنهج التهجي ١٠٧ .
- المنهج الجدلي ١٦ ، ٤٢٦ .
- منهج جديد للدراسات الإنسانية (كتاب) ٨٤ .
- المنهج الخلدوني ٢٧٥ .
- المنهج المادي ١٥٩-١٦٧ .
- المهاجرون ١٧٨ .
- المؤامرة على الإسلام (كتاب) ٤٠٥ .
- مور، طوماس ٢٢٥ .
- مورلاي ٢٢٥ .
- موسى عليه السلام ٤٣ ، ١١٦ ، ١٢٤ ، ١٧٧ .
- موطأ مالك بن أنس ٣٦٥ .
- موقعة الجمل ٣٤٢ .
- موقعة صفين ٣٤٢ .
- مولر، ماكس ٢٢٩ .
- مونتاي، فانسان ٥٩ ، ٣٩٠ .
- مولتغمري ٤٠٨ .
- موير ٣٠٢ .
- المتأفزين بقيا ٢٥١ ، ٤٢٥ .

- الميثولوجيا ٢٧٤ .
- نظم عيون السود ١٨٧ .
- النبا العظيم (كتاب) ٣١٢ .
- النبوة ١٦ ، ١٢٧ ، ١٧٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢٢ ، ٣١٩-٣٢١ ، ٣٢٤ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣٥ ، ٣٤٢ ، ٣٤٨ ، ٣٦٧ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤٢٦ .
- نبيل محمد توفيق السمالوطي ١٩٩ .
- لحموم الفرقان في أطراف القرآن (كتاب) ٦٣ .
- نحيب العقيقي ١٩ ، ٣٧ ، ٥٠ ، ٥٤ ، ٦٢ .
- ابن النديم ٣٠٥ .
- النسائي ١١٦ .
- النسيبة ١٦٥ ، ١٨٠ ، ١٨١ .
- نطور ١١٢ .
- النسفي ٨٢ .
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (كتاب) ٤٠٥ .
- النصارى ١٠١ ، ١٠٧ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٤١ ، ١٤٩ .
- النصراني ٣٩ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٥٦ .
- نظرية الارتباطات ١٢٠-١٢٨ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٨ ، ٢٥٠ ، ٢٣٥ ، ٢٠٩ ، ١٩٧ .
- نظرية ريتان العرقية ٩٨ .
- نظرية العقد الاجتماعي ٢٢٦ .
- نظرية قانون المراحل الثلاثة ١٦٦ .
- النظرية الماركسية في ميزان الإسلام (كتاب) ١٨٣ .
- النظرية المعقودة ١١١ .
- نقد علم الاجتماع المعاصر (كتاب) ١٨٧ .
- النمسا ٤٩ .
- نواي، بيير ١٢٢ .
- نويل ٢٥٣ .
- نور الدين عتر ٢٣ ، ٣٤٣ ، ٣٥٤ .
- نوفاليس ٣٢ .
- نولدكه ٢١٨ ، ٢٩٣ ، ٣٠٢ ، ٣١٣ ، ٣٣٢ .
- نيكلسون ٤٠٦ .
- هارت، مايكل ١٧٦ .
- هاشم معروف الحسني ٢٣ ، ٣٥٧ .
- الهجرة النبوية ١١٦ .
- الهستيريا ٢١٧ .
- ابن هشام ٣١٣ ، ٣١٤ .
- الهلوسة ٢١٧ .
- الهلينية ١٠٧ ، ١٤٤ ، ١٤٧-١٤٩ ، ٢٧٦ ، ٣٩٨ .
- الهند ٣٢ ، ٢٥٧ ، ٢٦٢ ، ٣٢٨ .
- الهندوكية ١٥٣ ، ٢٩٥ .

الوضع في الحديث ٣٤٢-٣٤٥.	هورخرونيه، سنوك ٢٢، ٤١٥.
الوضعية ١٢، ١٦٥-١٦٧، ١٨٠،	هولندا ٤٩، ٦٧.
١٨١، ١٨٦.	هوميروس ٢٠٧.
الولايات المتحدة الأمريكية ٣٥، ٦٧،	هويسز ٢٢٦.
١٩١.	هيجل ٢٢٦.
الوليد بن المغيرة ٣١٣.	هيرغرونج، سنوك ٥٩.
الوليد بن يزيد ٣٤٨.	واطسون ١٩٨.
اليابان ٣٢.	الواقعية ٨٧.
يحيى بن معين ٣٤٦.	الوثنية ١٨٠.
يزيد بن أبيه ٤١٠.	الوجودية ٢٠٦، ٢٧٨.
يعقوب عليه السلام ٤١٩.	الوحدة الإسلامية ٢٥٦.
اليمن ٣٥٩.	الوحي ١٠، ١٦، ٨٧، ١٠٠، ١٠٢،
اليهود ٤٣، ١٠٦، ١٠٧، ١١١-١١٤،	١١١، ١١٦، ١٢٠، ١٢٤، ١٤٦، ١٥٢،
١١٨، ١٢٦-١٢٨، ٢٠٩، ٢٥٣، ٢٥٥،	١٧٩، ١٨٠، ٢١٦، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٢،
٢٥٧، ٣٠٩.	٢٣٠، ٢٤٤، ٢٩٠، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٣-
اليهودية ١٥، ٣٢، ٤٢، ٤٣، ٥٦،	٣٠٥، ٣٠٩-٣١٣، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢١،
١٠٢، ١١١-١١٣، ١١٦، ١١٧، ١٢٠-	٣٢٩، ٣٣٥، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٥١،
١٢٢، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٨، ٢٧٦، ٢٧٨،	٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٧، ٣٨٧، ٤٢٣، ٤٢٦.
٢٩٦، ٣٢١، ٣٢٧.	وحي الله (كتاب) ٦١.
يوحنا الدمشقي ٣٧، ٢٨٧.	وحيد الدين خان ٢٤٣.
اليونسكو ٢٩٦.	وسترمارك ٧١.

